

الفلسفة والأخلاق

من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء

إشراف وتحرير:

سمير بالكفيظ

تأليف:

مجموعة مؤلفين

مسائل فلسفية

مسائل فلسفية
مسائل فلسفية
مسائل فلسفية
مسائل فلسفية
مسائل فلسفية



مكتبة مؤمن قريش

لو وضع إيمان آلِ طائِب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانهُ
الإمام الصادق (ع)

moamenquraish.blogspot.com

الفلسفة الأخلاقية

من سؤال المعنى إلى مآزق الإجراء

الفلسفة الأخلاقية

من سؤال المعنى إلى مآزق الإجراء

تأليف:

مجموعة مؤلفين

إشراف وتحرير:

سمير بلكفيف

منشورات الاختلاف
Editions EHkhtlef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

الطبعة الأولى

1434 هـ - 2013 م

ردمك 978-614-01-0939-1

جميع الحقوق محفوظة



4، زنقة المامونية - الرياض - مقابل وزارة العدل

هاتف: +212 537723276 - فاكس: +212 537200055

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions Elkhitlef

149 شارع حسبية بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: +213 21676179

e-mail: editions.elikhitlef@gmail.com

منشورات دفاف
DIFAF PUBLISHING

هاتف الرياض: +966509337722

هاتف بيروت: +9613223227

editions.difaf@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

الإهداء:

إلى الإنسان العربي في محنته الحضارية المثقل بماضيه...

والمتألم لحاضره والخائف من مستقبله...

أملًا في الفلسفة أن تنتشل هذا التمزق...

المحتويات

مقدمة من فلسفة القيمة إلى فلسفة الأخلاق في حدود المعنى وجغرافيا المصطلح.....15

القسم الأول

أخلاقيات الفكر الشرقي القديم

- 21..... زروق زينة أخلاقيات الأداء في الفكر الشرقي القديم
- 22..... أولا- الأخلاق عند المصريين القدماء.....
- 26..... ثانيا- الأخلاق في الحضارة الفارسية.....
- 31..... ثالثا- الأخلاق في الحضارة الهندية القديمة.....
- 41..... رابعا- الأخلاق عند الصينيين القدماء.....
- 50..... خلاصة.....
- 52..... المصادر والمراجع.....

القسم الثاني

استراتيجية التنظير القيمي في الفلسفة اليونانية

- 57..... ماهية الفضيلة عند أفلاطون حسب محاوره "مينون" غنيات عبد الكريم.....
- 58..... أولا- دراسة تحليلية لمحاورة مينون.....
- 65..... 1- طبيعة الفضيلة أو كيفية وصولها إلى الناس.....
- 70..... 2- نظرية التذكر أو المعرفة كتذكر.....
- 74..... 3- إمكان تعليم الفضيلة ومنهج البحث بالفروض أو تريبض الأخلاق.....
- 78..... 4- عن رجال السياسة والسفطائيين أو السفطائي والفضيلة.....
- 81..... 5- عودة إلى تعليم الفضيلة ونظرية الظن الصائب أو الدوكسا كطريق للفضيلة.....
- 84..... الخاتمة أو النهاية المفتوحة.....
- 85..... ثانيا - دراسة نقدية لمحاورة مينون.....
- 91..... المصادر والمراجع.....

97.....	التفكير النسقي في فلسفة الأخلاق الرواقية	نبيل محمد الصغير
97.....	مقدمة	
98.....	1- فنلقة تاريخية	
99.....	2- اللغوس(logos) كبديل لسلطة الباتوس (phatos)	
104.....	3- هيمنة سلطة النسق الكلي	
107.....	4- من القومي إلى الكوني في الأخلاقيات الرواقية	
111.....	تعقيب نقدي	
113.....	خلاصة	
115.....	الفكر الفلسفي الأخلاقي عند المدارس اليونانية المتأخرة	جميل خليل نعمة
116.....	أولاً- جغرافيا فلسفية لأخلاق ما بعد أرسطو	
119.....	1- الفكر الأخلاقي عند المدارس السقراطية	
120.....	2- فلسفة الأخلاق عند المدرسة الكليية	
127.....	3- نظرية القرنائين في الأخلاق	
129.....	4- فلسفة الأخلاق عند الميفاريين	
131.....	ثانيا- الفكر الأخلاقي بين الرواقية والابيقورية	
131.....	1- الفكر الأخلاقي عند المدرسة الرواقية	
135.....	2- نظرية الأخلاق عند المدرسة الأبيقورية	
138.....	3- الأخلاق عند الأبيقورية	
140.....	ثالثاً- مرجعيات الفكر الأخلاقي عند أفلوطين	
140.....	1- مصدر الأخلاقي الديني بين فيلون الإسكندري وأفلوطين	
143.....	2- فكرة الصدور بين الفلسفة الشرقية وأفلوطين	
144.....	3- إشكالية الصلة بين التثليث المسيحي والاقانيم الثلاثة عند أفلوطين	
146.....	4- تأثير (الغنوص) في الأفلاطونية المحدثه	
147.....	خلاصة	

القسم الثالث

الأخلاقية في العصر الوسيط

151.....	الأخلاق عند توما الإكويني	د. فتيحة فاطمي
155.....	1- العدالة	
156.....	2- الحكمة	
156.....	3- المحبة	

القسم الرابع

أخلاق العصر الحديث تظاھر الأكسیولوجی والإبستیمولوجی

169	أخلاق المنفعة عند جبرمي بنتام وجون ستيوارت مل	يوزيرة عبد السلام
169	مقدمة	
170	أولاً- الأصول التاريخية لفكرة المنفعة	
170	1 - القورينائية	
172	2- الأبيقورية	
174	3- النزعة المادية (هوبز)	
175	ثانياً- أخلاق المنفعة وتطورها	
176	1- عند جبرمي بنتام	
179	2- عند جون ستيوارت مل	
180	3- البراغماتية كامتداد للنفعية	
189	الأخلاقية بين الأداة والغاية عند اسبينوزا	رفقة رعد
189	1- بيئة اسبينوزا ومحلل الأداة والغاية	
192	2- الإنفعالات بين الأداة والغاية	
195	3- الخير والشر بين الأداة والغاية	
196	4- الفضيلة بين الأداة والغاية	
199	خلاصة	
200	المصادر والمراجع	
201	ديفد هيوم نحو أخلاق العاطفة والأهواء	د. رسول محمد رسول
201	مقدمة	
202	علم الطبيعة البشرية	
207	أولاً: مُدركات الذهن أو الآثار الحسية Perceptions	
207	ثانياً: أفكار الخيال أو المخيلة Imagination / Imaginary	
208	ثالثاً: أفكار الذاكرة Memory	
208	رابعاً: مبادئ الترابط A principles of connexion	
209	خامساً: العقل Mind	
224	خاتمة	
226	هوامش وإحالات	
233	الأخلاق عند جون ديوي	زروق ثامر

233	مقدمة.....
234	1- الأخلاق ومكانتها في فلسفة ديوي.....
235	أ- الأخلاق في الدلالة اللغوية والإصطلاحية.....
236	ب- مدلول القيمة عامة والقيمة الأخلاقية بصفة خاصة.....
238	2- طبيعة القيمة الأخلاقية وموقف جون ديوي منها.....
239	أ- موقف ديوي من هذه المشكلة الأخلاقية.....
241	ب- أبرز التصورات الفلسفية حول أساس القيمة الأخلاقية وموقف ديوي منها.....
248	3- نظرية الأخلاق عند ديوي.....
250	4- نحو مفهوم جديد للأخلاق.....
252	5- ماهية الأخلاق ودورها ومراحل تطورها.....
254	6- حقيقة المسألة الأخلاقية.....
259	7- إخضاع ديوي المشكلات الأخلاقية للمنهج العلمي.....
262	8- العقبات الإستمولوجية وطبيعة الظواهر الأخلاقية.....
267	9- مشكلة تغير القيم وتدهورها ومبررات جون ديوي لها.....
269	خلاصة.....
275	المصادر والمراجع.....

القسم الخامس

معركة المفاهيم الأخلاقية في الفلسفة المعاصرة

281	نيتشه و«تدبير المتوحد» لأخلاق المتفرد المولدي عزديني.....
281	1- الإتيقا و«تدبير المتوحد» للقيم فيما وراء الخير والشر.....
294	2- تأكيد الذات المتفلسفة لقيمها فيما وراء الخير والشر.....
299	3- الإتيقا الفلسفية والقسوة.....
303	4- ازدراء الأخلاق والقسوة عليها.....
307	5- التفكير الفلسفي والازدراء الإتيقي للعنف.....
309	6- أنفاس الإتيقا ومناهة الحروب المترحلة.....
312	7- المغالطات الأخلاقية للسياسي-الحربي.....
317	8- الإتيقا الفلسفية ومطلب السلم.....
320	خلاصة.....
320	قائمة المصادر والمراجع.....

327	جاك ماريتان وتشخيص الأزمة الأخلاقية الغربية
327	د. نعمة إدريس
327	مقدمة
330	أولا - جاك ماريتان سيرة وعمل: (1882-1975) Jacques Maritain
331	أ- آثاره
332	ب- فلسفته
332	ثانيا- مفهومه للأخلاق
335	1- القانون الطبيعي
336	2- الأخلاق والكنيسة
337	3- الأخلاق بين العلم والدين
340	ثالثا- علاقة الأخلاق بالسياسة عند جاك ماريتان
342	1- الديمقراطية والدين
343	2- الحكومة العالمية
347	رابعا: ماريتان والإنسانية التي تدور حول الدين
347	1- ضرورة التوفيق بين العلم والحكمة
348	2- فشل المدنية الدنيوية
349	3- صورة الحضارة المسيحية الجديدة
351	خلاصة
355	جدلية العلاقة بين الأخلاق والسياسة عند برتراند راسل
355	آمال علاوشيش
355	المقدمة
356	1- الأخلاق والطبيعة البشرية
359	2- السياسة والأخلاق
369	خلاصة
370	المصادر والمراجع
371	الأخلاق الوجودية عند دوستوفسكي - كريم الصياد
371	مقدمة
372	أولاً- الإلحاد الوجودي
373	1- الإلحاد الأخلاقي
376	2- الأخلاق الإلحادية
382	ثانياً- دوستوفسكي نموذجاً
383	1- النشأة
385	2- إيفان وأليوشا كارامازوف

389	3- السيد الروسي
390	4- راسكولنيكوف وسفيديريجلوف
393	5- راسكولنيكوف ودمتري كارامازوف
395	خلاصة
396	المصادر والمراجع
399	الإتيقا والغيرية: تجليات الموجود في فلسفة الأخلاق عند إيمانويل ليفناس محمد بكاي ..
399	تقديم
401	1- الأخلاق بمثابة "الفلسفة الأولى"
403	2- إتيقا ليفناس: من الوجود إلى الموجود
407	3- التراث اليهودي وفلسفة الأخلاق الليفناسية
408	4- المسؤولية الأخلاقية نحو الآخر
411	5- الإتيقا والوجه
417	6- الغيرية وتجليها في التخاطب
420	7- فلسفة اللاعنف في مواجهة العنف
423	خلاصة
424	المصادر والمراجع
425	أخلاق النزعة الإنسانية د. الشريف طوطا
425	1- تعريف النزعة الإنسانية
426	2- أنواع النزعة الإنسانية
427	2-1- النزعة الإنسانية في عصر النهضة
428	2-2- النزعة الإنسانية الإستمولوجية
429	2-3- النزعة الإنسانية الدينية
430	2-4- النزعة الإنسانية الطبيعية
432	3- النزعة الإنسانية بوصفها موقفا أخلاقيا
435	4- أخلاق النزعة الإنسانية
439	5- خصائص أخلاق النزعة الإنسانية
440	6- مبرراتها وراهنيتها
441	7 - النزعة الإنسانية عند غارودي
443	8- موقع الأخلاق في مشروع غارودي الإنساني
445	8-1- أنسنة الاقتصاد
445	8-2- أنسنة السياسة

446	9- نقد وتقييم.....
447	المصادر والمراجع.....

القسم السادس

دوائر الخوف في أخلاقيات الراهن

451	أخلاق البيئة والمسؤولية عند هانز جوناكس عايب زهية.....
451	مقدمة.....
452	أولا- نحو تصور جديد للمسؤولية ولأخلاق المستقبل.....
455	مفهوم المسؤولية عند هانس يوناس.....
457	1- المسؤولية الأبوية La responsabilité parentale.....
459	2- مسؤولية رجل الدولة.....
461	3- الانتقال من الميتافيزيقا إلى الأخلاق.....
463	ثانيا- الأساس الأنطولوجي لأخلاق المستقبل Le fondement ontologie.....
467	ثالثا- الوجود وواجب الوجود Etre et devoir être.....
469	رابعا: الشعور بالخوف وسيلة كشفية وأخلاقية.....
473	الشكل الرابع: آلية الخوف عند يوناس.....
473	خامسا- من مبدأ المسؤولية إلى مبدأ الحيطة والحذر.....
478	خلاصة.....
479	المصادر والمراجع.....
485	السؤال الأخلاقي عند هابرماس د. علي عهود المحمداوي.....
492	1- أيتيكا النقاش أو الشروط الأخلاقية لحوار حقيقي.....
496	2- مستويات أيتيكا النقاش.....
502	خلاصة.....
503	أيتيكا المناقشة نحو الإجابة على التحديات المعاصرة سعاد حمداش.....
503	تقديم.....
509	إيتيكا المناقشة: الإجابة على التحديات المعاصرة لأخلاق ما بعد الميتافيزيقا.....
509	النص الأصلي.....
518	خلاصة.....
520	المصادر والمراجع.....
523	جون راولس مبدأ العدالة كإنصاف من الأخلاق إلى السياسة د. نورة بوحناش.....

- 1- النقاش الأخلاقي الأمريكي حول فكرة العدالة الاجتماعية..... 528
- 2- مرجعية فلسفية راولسية-حضور تاريخي للفلسفة الأخلاقية والسياسية..... 532
- 3- راولس ومبدأ العدالة- الليبرالية بين منطقي الحرية والعدالة..... 535
- أ - قيمة العدالة مقابل قيمة الخير..... 536
- ب- نقد مذهب المنفعة- أولية العدالة على الخير-..... 538
- ج - حجاب الجهل- عقد اجتماعي آخر على أسس عقلانية..... 539
- د- مبادئ العدالة..... 543
- 4- أولية العدالة على الخير-الإجراء الراولسي والمقاربة الفكرية الأمريكية..... 545
- خلاصة- أو في التطبيع الليبرالي للعدالة..... 547
- إشكاليات وهموم أخلاقية حول تقنية الاستنساخ د. يسرى وجيه السعيد..... 551
- أولا- لماذا نحظر الاستنساخ وما هو هذا الكابوس؟..... 551
- ثانيا- لا نمنع ولكن نقيد..... 561
- خلاصة..... 580

مقدمة

من فلسفة القيمة إلى فلسفة الأخلاق في حدود المعنى وجغرافيا المصطلح:

إن القيمة بالمعنى الفلسفي هي كل ما له شأن في التصور والفعل لدى الأفراد والجماعات، وقد تحدث "لوي لافال" "L.Lavelle" في كتابه: "المطول في القيم" عن الأثر الذي تحدثه كلمة القيمة في عصرنا ووصفه بأنه سحر: "أصبحت كلمة قيمة تُحدث في أناس عصرنا سحر يشبه سحر كلمة وجود التي لا تكاد تنفصل عنها، ونحن هنا في قلب هذه المتاهة من المناقشات التي يتميز بها دائما الفكر إبان صناعه، وما إن يتم صنع الفكر؛ أي ما إن تُجاوزَه، حتى يصبح من شأن التاريخ أن يعرفه ويلمّ به"، فالقيمة إذن وجود بمعنى جديد، وهي وجود جديد يواكب معناه، يراد تسميته بصيغة علم مستحدث تدل عليه كلمة "الأكسيولوجيا" "axiologie"، ويصح التعبير عن هذه الكلمة بعبارة "علم القيم" أو "فلسفة القيم" أو "نظرية القيم"، حيث: "أننا نشعر -فيما يقول لافيل- أحيانا بأن مشكلة القيمة مشكلة جديدة، ولكن ليس من جديد سوى الاسم أو على الأقل التصور العام الذي يعتنقه الباحثون اليوم، ففي أيامنا هذه أخذنا نتسائل: هل في وسعنا إقامة علم مستقل بالقيم نطلق عليه اسم الأكسيولوجيا؟" (عادل العراء، العمدة في فلسفة القيم، 43-44).

إن الإهتمام بالأكسيولوجيا اليوم يتيح لنا القول الآتي "في البدء كانت القيمة"، لأن الفلسفة ما فتئت تنزل القيمة منزلة الصدارة من حيث اهتمامها الفعلي، إن معنى الحياة أو مغزى الوجود هو المشكلة الأساسية التي تطرحها التجربة القيمة وتضعها في طليعة المشكلات التي يتناولها الفكر الإنساني، وتفرد فلسفة القيم والتفكير القيمي نحو إتاحة الفرصة أمام العقل الإنساني كيما يضيف على الحياة معنى يكفل اختيارا يحدد به الإنسان مصيره ومصير العالم بأسره، لقد شبّه

"شارل لالو" "Charles Lalo" دور القيمة في الفكر الحديث بدور فكرة الطاقة أو فكرة القوة في العلم الحديث، فما أن إستعار نيتشه مفهوم القيمة من الاقتصاديين ونقله إلى الذرائعيين المعاصرين حتى أضطلع هذا المفهوم في مجال التأمل الفلسفي شبيه بدور فكرة الطاقة أو فكرة القوة في العلم الحديث، فالقوة أو الطاقة تقرر في أصل كل ظاهرة من الظواهر، والحق أن القيمة كظاهرة وكتجربة ليست محل مشاهدة مباشرة إلا من حيث تأثيرها في نشاط الأفراد، ومن ثم في نشاط الجماعات، وفي تطورها التاريخي والأنطولوجي، والقيمة بذاتها هي قوة بل طاقة، طاقة استبصار وتحفيز، ويذهب "ريمون رويه" "R. Ruyer" إلى أبعد من ذلك، حيث يرى في كتابه: "فلسفة القيم" أن القيمة هي التي تفسر القوى المرئية بالعين المجردة، وإن عكس ذلك غير صحيح" (عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، 50-49).

هذا، وإن أهم حقل في الأكسيولوجيا الأخلاق التي تتكون في جوهرها من مبادئ ومفاهيم تتعلق بالخير والشر، حيث تسمح لنا بأن نصف الأفعال البشرية، وأن نحكم عليها، غير أن هذه المعايير والمبادئ قد تكون كلية-كونية تُطبّق على كل الكائنات البشرية وتُلزم تصرفهم، والمثل الأقرب على ذلك هو الإحترام الواجب نحو الشخص الإنساني بما هو إنسان، ولزوم معاملة كل الأفراد بالمساواة، والرفض المطلق لإلحاق الألم الجسدي بأي كان من دون سبب.

إننا نجد في أدبيات الكتابة الفلسفية الأخلاقية تشابك مفاهيم وتصورات ومصطلحات، أهمها: "الأخلاق والأخلاقية"، أو "morale et éthique"، وعليه يتوجب علينا أن نعود إلى أصل كلمة أخلاق "morale" وأخلاق نظرية "éthique"، ذلك أن الاشتقاق اللغوي لـ "éthique" ترجع للكلمة اليونانية "laethe" التي تعني العادات الأخلاقية، بينما تعود الأخلاق "morale" إلى الكلمة اللاتينية "mores" التي تعني الأعراف، والكلمتان وإن كانتا تتسمان بدلالات متقاربة غاية القرب، وتحيلان على مضامين متشابهة كفكرة العادات الأخلاقية وسبل العمل التي يحددها الإستعمال، ومع ذلك فهناك تمايزا بينهما، حيث تتسم "éthique" بالسمة النظرية، وتنتجه نحو التفكير في أسس الأخلاق؛ أي أنها تبحث في قواعد السلوك من حيث تصورات عامة حول الخير والشر (أحمد عبد الحليم عطية، الفكر الأخلاقي الجديد ودرسات أخرى، 174).

هذا ما يجعل "morale" عبارة عن جملة الأوامر والنواهي المقررة عند مجتمع مخصوص في فترة مخصوصة، في حين تكون "éthique" عبارة عن العلم الذي ينظر في أحكام القيمة التي تتعلق بالأفعال، إما تحسينا أو تقييحا، بمعنى أن "morale" إنما هي الموضوع ذاته الذي تختص "éthique" بالنظر فيه (طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، 8-7).

غير أنه علينا عدم المبالغة في إختلاف المعنى بين هاتين الكلمتين، إذ يمكن في العديد من الحالات أن تستعمل الواحدة بدل الأخرى، فالأخلاق والأخلاقية تشكل كل منهما القواعد الكلية للأفعال بمعايير التصرف الفردي، وهناك واقع آخر، وهو وجود قسم من التفكير الأخلاقي يتعلق بتحقيق الحياة الشخصية، على أن هذين الأمرين يجب ألا يجعلنا نظن بأن الأخلاق والأخلاقية هما قضية تفضيل فردي (مونيك كانتو سبيرير، الفلسفة الأخلاقية، 9).

إن الأفراد يطرحون على أنفسهم باستمرار أسئلة، من غلط: ماذا علي أن أفعل؟ ماذا كان ينبغي أن أفعل؟ أين تقف حدود عملي؟ ألم يكن من الأفضل لو قمت بكذا؟ وحين تصبح غايات أعمالنا وكذلك الوسائل التي نملكها من أجل تحقيقها موضوع تساؤلنا، وحين يفترض التداخل وجود المقدرة النفسية على اتخاذنا مسافة بالنسبة إلى الوضع الذي نوجد فيه، وأن نتبنى تراجعا نقديا بالنسبة إلى حاجاتنا ورغباتنا المباشرة، فإن هذا التساؤل يصبح أخلاقيا (مونيك كانتو سبيرير، الفلسفة الأخلاقية، 5).

غير أن الطرح الفلسفي يستوجب منهجية في التساؤلات التي تشخص أنواع هذه الإشكاليات المطروحة، ومن هنا يمكن أن نتساءل: على أي أساس نصدر حكما أخلاقيا؟ وكيف نتحدث عن معايير أخلاقية نظرية وعن أوامر ونواهي مطلقة؟ كيف يمكن أن نجلب للفعل مبدأ -معقولة ومسوغا- وكيف نهض بمثل هذا العمل؟ وكيف نرقي لنبلغ فكرة التأسيس الأخلاقي النظري؟ وكيف يمكن الانتقال من أخلاق نظرية إلى أخلاق تطبيقية يفرضها الوضع الحالي لمشكلات الإنسان الإيتيقية؟ فهل بإمكاننا -مثلا- أن نجري تجارب الطب البيولوجي على الأشخاص بدون إذنهم، وخاصة عندما تصبح التجارب على الحيوانات كافية بما فيه لتحقيق أهداف الطب والعلاج والبحث العلمي في ميادين علوم الحياة؟ ثم ما

السبيل لمواجهة الإتجار بالأعضاء البشرية أمام تزايد الأعضاء الصالحة للزراع؟ وهل من المسموح به أن نضع حدّ حياة أشخاص يوجدون على مشارف الموت خاصة عندما تبين عجز الفكر الأخلاقي القديم عن معالجة مثل هذه التساؤلات بعد الثورة العلمية والتقنية التي طالت كل الميادين والتي تعرف "بتكنولوجيا الحياة"؛ أي مختلف أشكال التدخل التقني في حياة وجسم الإنسان، ذلك أن الهوة بين الطلب الأخلاقي النظري الملح والعمل التأسيسي لهذه الأخلاق، هي المفارقة (أحمد عبد الحليم عطية، الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى، 174).

من الواضح أن الأخلاق النظرية اليوم شأنها شأن القضايا المعاصرة تُظهر أزمة في الأسس القيمية، فالأسس قد تلاشت اليوم وغروب المعنى هو الذي يطرح بشدة قوة هذا التساؤل عن الواجب والإلزام وعن الأوامر الخلقية (أحمد عبد الحليم عطية، الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى، 176).

يتناول هذا الكتاب إذن مختلف الإشكاليات الأخلاقية التي طرحها الفكر الفلسفي الأخلاقي بدءاً من الفكر الشرقي القديم، ثم المذاهب الأخلاقية في الفلسفة اليونانية، كذلك يتضمن مساهمة للعصر الوسيط في مآزق التصنيف بين ما هو ديني وما هو فلسفي، يليه العصر الحديث وفق إحدائته الإبيستيمولوجية والأكسيولوجية أمام تراجع الأنطولوجيا، وصولاً إلى الفلسفة المعاصرة -الراهنه عبر تشابك أسئلتها القيمية، هذا بسبب التدخلات التقنية في جسم وحياة الكائن الحي عامة والإنسان خاصة، وبطرح قضايا وإشكاليات فلسفية وقانونية وحقوقية ودينية وإجتماعية وبيئية، الأمر الذي يقتضي مقاربات متعددة الأبعاد تأخذ بعين الاعتبار تكامل المعرفة البشرية (عمر بوفانس، البيوتيقا في الأخلاق الجديدة، 5-6-7).

هذا، وقد ساهم في تأليف هذا الكتاب مجموعة من الأكاديميين العرب المتخصصين في الحقل الفلسفي، آملين أن يكون هذا الكتاب في المستوى الفلسفي المطلوب، وأن يزود المكتبة العربية بما ينفع الباحثين في هذا الميدان الهام من ميادين المعرفة، وفي الأخير نسأل الله التوفيق والسداد.

الأستاذ/ سمير بلكفيف

القسم الأول

أخلاقيات الفكر الشرقي القديم

أخلاقيات الأداء

في الفكر الشرقي القديم

ذروق زينة

جامعة الحاج لخضر باتنة-الجزائر

إن النصوص لا تنشأ خارج سياقها، كما أن المفاهيم لا تنشأ خارج التاريخ، الأمر ذاته بالنسبة للمفاهيم الأخلاقية، فدراسة الأخلاق تمتد إلى بداية تاريخ الفكر الفلسفي ذاته، وإن كانت الدراسات التقليدية للأخلاق تبدأ بالحضارة اليونانية على أساس الطابع النظري الذي تجسده هذه الحضارة؛ أي على عكس الحضارات الشرقية، إذ أن النمط السائد هو الأخلاق العملية المرتبطة بالدين حيث تهتم بالسلوكيات اليومية للحياة دون التعمق في فهم ماهية السلوك، وفي إطار تتبع الفكر الأخلاقي منذ ظهوره ارتأينا أن نبحث في بدايات الفكر الأخلاقي في الحضارات الشرقية القديمة، فما طبيعة الأخلاق عند الشرقيين؟

لقد حاولنا أن ندرس نظرة الشرقيين إلى الأخلاق من خلال الحضارة المصرية القديمة التي طلت بإشراقها مضيئة عصورا تاريخية سحيقة وعريقة وبمحتواها الحضاري والمادي، لتكون أول بادرة خير على درب الإنسانية الوعر والطويل، غير أن الطابع الذي ظهر في هذه الحضارة وعكس النظرة الأخلاقية هو سيطرة الوازع الديني، فلم تنفصل الأخلاق عن المعتقدات المصرية القديمة وعن منبعها الأساسي، وهو ما حبس الخوف من الموت والرغبة في الخلود في الحياة الآخرة، فلم تكن لديهم منظومة أخلاقية ثابتة بل مجرد سلوكيات فاضلة تسيّر الحياة اليومية.

هذا، وقد انتقلنا إلى تحليل الأخلاق عند الحضارة الفارسية، وذلك ضمن طيات الفكر الزرادشتي، إذ لم تنفصل الأخلاق ولا الفلسفة عن أثر الدين، ومن أبرز سمات

الأخلاق عند الفرس هي النظرة الثنائية (الخير والشر، النفس والمادة)، فقد برزت الزراديشية بنور جديد تدعو إلى الخير العام الذي هو أصل العالم والوجود. هذا، وبعد الحضارة الفارسية حللنا الأخلاق عند الحضارة الهندية القديمة إذ برزت الديانة البراهمية في تنظيم الأخلاق، فساد النمط التعسفي والطبقي، لتظهر بعد ذلك البوذية لتخفف من حدة التمييز الطبقي بالدعوة إلى المساواة، لكن بقية النزعة التشاؤمية هي المسيطرة على طابع الأخلاق، بالدعوة إلى الهروب من حياة والرغبة في حياة الزهد والتقشف.

لنصل ختاماً في هذا الفصل إلى مبحث الحضارة الصينية، التي تتميز عن غيرها من الحضارات الشرقية، إذ انفصلت الأخلاق من سيطرت الضمير الديني فكانت فكرة الواجب هي أساس السلوك والقيم والمبادئ السامية والمثل العليا التي تحكم أكثر من مليار صيني.

أولاً- الأخلاق عند المصريين القدماء:

إن لحوادث التاريخ مقدمات وطلائع، وإذا كانت لا تخلو من الطفرفات والقطائع والقفزات والمفاجآت، فهي متسلسلة مترابطة، تشكل سردية تاريخية، فتقص على البشرية أحسن القصص وتروي لتأسس سردياتها الكبرى، تشكل بها تاريخ البشرية.

إن معظم الدراسات تربط الحضارة الغربية ارتباطاً وثيقاً بالحضارة اليونانية. على أساس أنها تشكل البنية الأولية لها، فيسند كل تطور وبناء نسقي إلى اليونان. غير أن إسهامات الأمم الشرقية أشبه بالبذرة التي تحمل في جوفها طبيعة الشجرة، وهذا ما أكدته هيجل في قوله "في آسيا استرق ضوء الروح ومن ثم بدأ التاريخ الكلي"⁽¹⁾. وأكدته أيضاً ول ديوارنت "انه بدأ بآسيا ليس لان آسيا كانت مسرحاً لأقدم مدينة معروفة وحسب ولكن لان تلك المدن كانت البطانة وأساسات للحضارة اليونانية والرومانية التي ظن خطأ السير هنري مين إنها المصدر الوحيد الذي استقى منه العصر الحديث وسوف يدهشنا كم مخترعاً من ضروريات حياتنا

1 هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ (العالم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح، امام ج2 دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2005 ص 13.

وكم من نظامنا الاقتصادي والسياسي وكم مما لدينا من علوم وآداب ومن فلسفة ودين يرتد إلى مصر والشرق"⁽¹⁾، إلا أن قلة الوثائق التاريخية جعلت معظم الرؤى تورخ أن الحضارة اليونانية هي المعجزة وإليها يرجع النظر الأخلاقي. إن الأخلاق النظرية بما تصوغه من نظريات فلسفية هي الدعامة والجذور الأصلية لكل سلوك أخلاقي سواء شعر الإنسان بذلك أو لم يشعر به. فهل للمصريين القدماء مفاهيم تأسيسية للأخلاق؟

ظهرت الأخلاق في الحضارة المصرية في صورة عقائد دينية تدعو إلى سلوك طيب للعدالة وللاستقامة فيه مكانا ملحوظا، فلم يستطيعوا أن ينجبوا أي مذهب فلسفي بالمعنى الصحيح. إذ أن التعاليم الفاضلة التي جاء بها حكماء مصر رغم سموها الخلقي، إلا أنها كانت تفتقر إلى معايير عقلية يضبطها المنطق، ويكبح من جماهما الغيبي، ويخفف من نزعتها السحرية الغالبة وبذلك فإن العنصر الأخلاقي يضيع في هذا الخليط المشوش. ويصبح خطاما، فالجانب الخلقي المتميز لم يتفرد في صبغة كلية فكان على حد قول شوفاليه "كجزيرة صغيرة من العقائد الخالصة جدا تضيع في خضم واسع من النصوص السحرية"⁽²⁾.

إن الوازع الخلقي في الحضارة المصرية القديمة نشأ من الإيمان بالبعث وبوجود حياة أخرى تلي ظاهرة الموت، وهذا كله كان تحت تأثير فكرة الخلود، فالنفس ترجع إلى الجسد وتحيا حياة ثانية، لكن هذه الحياة مرتبطة بأفعال الإنسان، فنشأت فكرة الجزاء والعقاب فيعاقب الإنسان في الحياة الثانية على ما فعله من شرور وثواب على ما فعله من خير فتشكلت سلوكيات أخلاقية، أساسها أن يتصرف الإنسان وفقا للعدالة والنظام "فلا يظلم نفسه ولا يظلم غيره، ولا يرتكب إثما، فالتبرئة من الآثام والشرور هو أساس الخلود والنجاة من عقاب الآلهة في الحياة الأخرى"⁽³⁾، وهكذا فقد ظهرت الفضيلة بشكل بارز في فكر بتاح

1 ديوارنت، قصة الحضارة، المجلد الأول، ترجمة مجموعة من المترجمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنوات متفرقة.

2 محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت ط3 1988 ص 60.

3 مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منصور شرقي، ج1، دار قبا للطباعة والنشر، القاهرة 1998 ص 27

حوتب"^(١) فرسم صورة للإنسان الحكيم الذي يتحلى بفضيلة ضبط النفس التي ستصبح أحد أحجار الزوايا في الفكر الأخلاقي خاصة عند سقراط وأفلاطون"^(١). فجعل من الأسرة أساساً للسمو الأخلاقي فدعي إلى حسن المعاملة، المنبه على الحق والعدل. إذ يرى في الصفات الحسنة التي يتحلى بها الإنسان أساس الخلود ويتضح ذلك من خلال قوله "تخلق بالأخلاق الحسنة اعمل على نشر العدالة، وبذلك تضمن لذريتك الحياة من بعدك"^(٢)، فالهدف من الصفات الأخلاقية السامية، هو ثورات الخلود من الآباء والأجداد، فكان للطاعة مكانة قوية في الحياة الأسرية، "إن المستمع (المطيع) هو الذي يحبه الإله وأما الذي لا يستمع فإنه هو الذي ييغضه الإله... وابن المستمع ينال الاحترام وهو يخاطب أولاده بالحسنى ويعيد على أسماعهم نصائح والده... فهو إذن يحدث أولاده -بما كان يحدثه أبوه - وهم بدورهم يحدثون أولادهم"^(٣).

إن نموذج الفكر الأخلاقي الذي قدمه بتاح حوتب لا يحجز عن الفكرة المسيطرة على ذهن الإنسان المصري وهي الحياة الأخرى فكل أخلاق المصريين وسلوكاتهم مرتبطة بوازع ديني يشكل الحياة الدينية يهم، فكتاب- الموتى- يشمل خصال نبيلة ويوضح الواجبات الملقاة على الروح حتى تحسن الإجابة في لحظة الحساب على الحياة الأخرى الخالدة، فالروح تقف أمام محكمة الآلهة، حيث يقول الميث "يا سادة الحقيقة، إني حامل للحقيقة، إني لم أحن أحداً، ولم أعذر بأحد، ولم أجعل أحداً من ذوي قرباي في ضنك ولم أخدع الآلهة في قرابينها المختارة، فأنا نقي، أنا نقي، أنا نقي"^(٤)، ومن هنا نلاحظ الارتباط الوثيق بين أفعال الإنسان في حياة الدنيا، الحياة الأولى بالحياة الآخرة، الحياة الثانية، فسلوكات الإنسان التي تحت

-
- * بتاح حوتب: مفكر أخلاقي عاش في حوالي 2700 ق. م، اكتشف لهذا المفكر ثلاثة وأربعين لوحة ترجمت وأطلق عليها المؤرخون-مخطوط الحكمة- مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية دار فياً للطباعة والنشر ط1-1997، ص 76
- 1 مصطفى النشار: فكرة الأولوية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولي القاهرة ط2-1988 ص 20
 - 2 محمد عبد الرحمن مرجبا: الموجز في تاريخ الأخلاق، طرابلس لبنان، ط1 1988 ص 159
 - 3 محمد عبد الرحمن: الموجز في تاريخ الأخلاق (مرجع سابق) ص 156
 - 4 كتاب الموتى: نقله إلى العربية د. فيليب عطية، مكتبة مدبولي، القاهرة 1988 ص 65

على عمل الخير ونبذ الشر، لم تخلوا من أفكار أخلاقية نابغة من الإحساس لعاطفتي الخير والشر، والإساءة بالفضائل كالشجاعة والصبر والرحمة.

لقد ساهمت هذه الأفكار الأخلاقية بتأسيس علم الأخلاق بالمعنى النظري المعروف وخاصة في الحضارة اليونانية على يد أفلاطون ويتضح ذلك ما كتبه أفلاطون في محاوره "القوانين" في الحوار الذي يدور بين كليناس وإثينا يوس "... عندما أخبرك أنهم يبدو ومنذ زمن بعيد قد تعرفوا على نفس المبادئ التي نتحدث عنها اليوم والتي نقض بوجوب تعويد شعبهم منذ الصغر على المثل وممارسة الفضيلة"⁽¹⁾.

إن للحضارة المصرية أهمية كبيرة في دراسة تاريخ السلوكات البشرية لاستخلاص المسار التاريخي للفكر الأخلاقي، وما نلاحظه أن هناك مفهوماً ميتافيزيائياً يسيطر على التفكير الأخلاقي القديم، يتمثل في التفسير الغامبي للكون والإنسان على حد سواء. فالإنسان في أخلاقه وسلوكه يسير نحو غاية محددة "فكل سلوك إنساني غاية يراد تحقيقها، والغايات على مراتب ودرجات فمنها ما تكون وسيلة لغاية، ومنها ما تكون لغاية أبعد، ولكن يجب أن تقف سلسلة الغايات عند غاية أخيرة"⁽²⁾، مما جعل الطابع العملي والتفسير الغامبي يغلب على الطبيعة الأخلاقية في الحضارة المصرية، ورغم ذلك فهي نموذج يحتذى به، على حد تغيير هيجل "ولقد كان القدماء ينظرون إلى مصر بسبب تنظيماتها الحكيمة على أنها نموذج لوضع أخلاقي حقيقي، فهي مثل أعلى على غرار المثل الأعلى الذي حققه فيناغورس في جماعته الصغيرة المنتقاة، والذي تخيله أفلاطون بطريقة أكبر وعلى نطاق أوسع"⁽³⁾.

وفي ختام حديثنا عن الأخلاق في الحضارة المصرية، نود أن نذكر على -حد تعبير ابن خلدون- "أن التاريخ يوقفنا على أحوال الماضي من الأمم في أخلاقهم،

1 مجدى الكيلاني: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون (دراسة مصرية) الإسكندرية 2009 ص 422.

للإطلاع أكثر أنظر

Philosophers 798 c -d- 799 a-platon: laws: the lives of the most eminent

2 زيد عباس كريم: استنوز الفلسفة الأخلاقية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 2008، ص 27

3 هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ (عالم الشرقي) (مرجع سابق) ص 197

والأنبياء في سيرتهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى يتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يروونه في أحوال الدين والدنيا"⁽¹⁾.

إن الفائدة التي نستخلصها من دراسة الأخلاق في الحضارة المصرية هو التأكيد على فكرة أن الإدراك الأخلاقي تخرج جذوره من حياة الأسرة، ويرتقي ليصل إلى الغاية الأخيرة وهي الحياة الآخرة والخلود، وأخلاق مصر رغم سموها لا تخرج من دائرة الأخلاق العملية التي تعني بالسلوك أكثر منها يوضع صيغة نظرية له، محركها الوازع الديني، فلم تتخلص بعد من قبضة الدين والخوف من الآلهة، لتؤول إلى العقل ليستبدلها علما قائما بذاته ويميزها عن التقاليد الدينية السائدة، إلا أن نصل إلى المثلث السقراطي الأفلاطوني الأرسطي، إذ سيكون للأخلاق منحى آخر.

ثانيا - الأخلاق في الحضارة الفارسية:

إن أعظم ظاهرة أساسية في تقدم حياة الإنسان هو نشوء العقيدة الدينية، ذلك أن الدين هو أساس المبادئ الخلقية تلك المبادئ التي تضبط سير الحياة نحو التقدم والرفق، فقد عرفنا أن الحضارة المصرية القديمة أدلت بدلوها في تطوير الفكر الأخلاقي تهتم بالأخلاق العملية فكانوا أصحاب سلوك منظم قائم على العدالة وأسمى الفضائل، كما كانت عقيدتهم الأساسية في محاكمة الموتى صورة راتعة توضح فكرتهم عن الخير والشر وتماشيا مع هدفنا في توضيح أثر الحضارات الشرقية في تكوين الأخلاق ومساهمتها الأولى في تكوين الأخلاق النظرية، نقف عند أمة عظيمة ذات تاريخ يضرب في القدم، ثري بأحداثه ووقائعه نستشف منها الكثير فيما يتعلق بالجانب الأخلاقي المكون للكيان الإنساني، هي الحضارة الفارسية، أو بلاد فارس أو بالتعبير الحديث إيران القديمة. فما طبيعة الأخلاق في هذه الحضارة؟.

لقد كانت الديانة السائدة لدى الفرس حتى قبل قرن السادس قبل الميلاد هي عبادة قوى الطبيعة" فكانت تأمر بعبادة العناصر الأربعة، النار (ممثلة في كوكبيها العظيمين، الشمس والقمر) والهواء والماء والتراب، وبتقديس كل مظاهر

1 عن هاشم محي الملاح: الفصل في فلسفة التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 2007. ص 3

الطبيعية"⁽¹⁾، فقد "لعبت قوى الطبيعة تأثيرا كبيرا في تشكل العقيدة الفرس الأولى وكان مترا إله الشمس من أقوى معبودا تصم وأكبرها انتشارا وكانت إلى بداره بعض الآلهة الأخرى الأقل منه انتشارا وشهدت مثل "اناهيتا" آلهة الأرض والخصب وغيرها"⁽²⁾.

غير أن بحلول حوالي عام 580 قبل الميلاد ظهر زرادتش⁽³⁾ بدينه الجديد وهو "الزرداشية" وفي ضل هذه الديانات كان للفرس نظرات ثابتة في الأخلاق العملية، وقد ارتبطت الأخلاق عندهم كما هو الشأن عند كثيرين غيرهم بتعاليم الدين وقواعده. فالعقيدة الزرداشية اشتملت عن جوانب عقيدية وأخرى تعبدية ثم جانب تشريعي أخلاقي فقدمت العديد من مسائل اللاهوت، وناقشت أصل الوجود، وخلق العالم والحياة الآخرة ومصير الإنسان بعد الموت كل هذه القضايا موجودة في كتاب "الزند أفشا" (Zend-avesta)⁽⁴⁾.

إن عقيدة الفرس تمتاز بالتوازن العاطفي وفيها ما يميزها من السمو الأخلاقي أما فكرة الألوهية فيها متميزة وفي الآن ذاته تشكل الطابع السلبي الذي يحكم به على عقيدة الفرس وهي ثنائية متأصلة، ضلت تنمو وتكثر عبر أجيال، وعلى حد قول هيجل "تعد هذه الثنائية عادة على أنها نقص أو عيب في الفكر الشرقي"⁽⁵⁾.

- 1 سعيد مراد: مدخل في تاريخ الأديان، مصر، ط 1، 200 ص 139.
- 2 صلاح مصطفى الفوال: سوسيولوجيا الحضارات القديمة، دار الفكر العربي، القاهرة، 192 ص 220.
- * حول ميلاد زاردست اختلفت الروايات فمن قائل أنه ولد في القرن العاشر قبل الميلاد، ومن قائل أنه ولد في القرن السادس قبل الميلاد، ولكن فقد قام أحد المختصين في الدين الزرادشتي وهو "جackson" عن طريق دراساته الدقيقة المتعلقة بتحديد ميلاد زاردست فقرر أنه ولد في النصف الثاني من القرن السابع ق م 7/1 وتوفي في النصف الأول من القرن السادس ق م "041"⁽¹⁾ انظر حسن بيرانيا تاريخ إيران القديم، ترجمة محمد نور الدين عبد المنعم والسباعي محمد السباعي القاهرة 1995 ص 3
- * الزند أفستا: الكتاب المقدس لدى الفرس حيث جمع أصحاب زرادشت وأتباعه أقواله وأدعيته وأصول عقيدته الذي دعا إليها وسماه هؤلاء الأتباع "الأبستا" و"الأبستاق" تعريب لكلمة Avesta ومعناه "الأساس أو الأصل أو المتن أو السند. - أنظر سعيد مراد، مدخل في تاريخ الأديان، مصر، ط 1، 200 ص 146.
- 3 هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ (العالم الشرقي)، مرجع سابق ص 152.

إن العالم هو أثر لفعل إلهين، أحدهما إله "الخير" وثانيهما إله "الشر" ويرمز للأول بـ (النور) وللثاني (الظلمة)، فالنور هو ذلك الخير المجرد الذي يستطيع الكل على قدم المساواة الاقتراب منه⁽¹⁾، هذا النور يصدر عن الإله الواحد "أهورامزادا" يقول ديوارنت "وكان "أهورامزاد" كما وصفه زرادشت سبعة مظاهر أو سبع صفات هي النور، والعقل الصيب، والحق، والسلطان، والتقوى والخير، والخلود، وكان كبير هذه الزمرة من الشياطين "أنكرا- مينبوما" أو "أهرمان" أمير الظلمة وحاكم العالم السفلي وهو الطراز الأسبق للشيطان الذي لا ينقطع عن فعل الشر، والذي يلوح أن اليهود أخذوا فكرته عن الفرس ثم أخذوها عنهم المسيحية، ومثال ذلك أن هرمان هو الذي خلق الأفاعي والحشرات المؤذية، وهذه الأثام التي أو جدها الشيطان هي التي خرجت الجنة حيث وضع أهورامازدا الجدين الأعلى للجنس البشري"⁽²⁾.

بناء على هذا فإن الخير والشر في صراع دائم، والصراع بينهما ليس مسرحه المجتمع فحسب بل الفرد نفسه. فقوى النفس بين مد وجزر.

وإذا أراد الإنسان لنفسه الاستقرار الأبدي فعليه أن ينتصر على نوازع الشر في نفسه ويتبع سبل ولا شك أن انتصار جانب الخير في نفس كل فرد على جانب الشر سيؤدي بالضرورة إلى انتصار الخيرين عموماً على الأشرار.

بني زرادشت تعاليمه على ضرورة توحيد قوة الخير لمحاربة قوى الشر التي نريد أن تتسلط على الإنسان وحذر من أي قهاون في محاربة قوى الشر لأن في محاربة قوى الشر إرضاء لأهورامازد (إله النور) الأعظم الذي لا أول لوجوده ولا يلحق ذاته أي نقص - أي لا نهاية له إذ يقول هيغل "نلتقي مع التصور الفارسي بأحد الأنفاس الصافية ونفحة من نفحات الروح، فما هنا تنبت الروح من تلك الوحدة الجوهرية للطبيعة"⁽³⁾. إن الروح تسمو بتعاليم زرادشت الأخلاقية، "فأنا نجد أنه هنا في فارس يظهر لأول مرة ذلك النور الذي يشرق لذاته ويضيء ما حوله لأن نور زرادشت ينتمي إلى عالم الوعي"⁽⁴⁾، إن هذا النور سوف يظهر أكثر في التعاليم الفاضلة التي دعى إليها زرادشت، فكانت رسالته رسالة خلقية تهتم بالدعوى إلى الفضيلة، وهجر الرذيلة

1 المرجع نفسه ص 147.

2 ول ديوارنت: قصة الحضارة مرجع سابق ص 429.

3 هيغل محاضرات في فلسفة التاريخ، مرجع سابق ص 151.

4 المرجع نفسه ص 145.

وجعل الخير الغاية القصوى والهدف الذي يجب أن نسعى إليه ونجتهد في تحقيقه، فربطت الزرادشتية بين السعادة والطمأنينة وبين فعل الخير ونقاء الروح، الذي يشكله النور "النور هو جسد أهوراموزدا"⁽¹⁾، فالغاية الرئيسية لوجود كل إنسان أن يحافظ على نفسه وينشر هذا النقاء من حوله ويتم ذلك عن طريق العدالة، فالعدالة عند زرادشت "في التخلص من الخطأ عن طريق المعرفة الحقة لكل ما هو صواب والنور الذي يكشف عن هذه المعرفة إن هو إلا التناسق الأبدى الإلهي، فإن تعرف الحق تعرف الله، وما العالم أجمع إلا نسيج حتى ينسج طريقة متجهها إلى إله الحق"⁽²⁾.

أما ثاني معالم الطريق إلى الله فهو التعاون "إذا أن تعاليم الزرادشتية تستدعي وجوب استغلال كل الطاقات المتاحة أمام الفرد لترقى الحياة ويسعد بها الأفراد"⁽³⁾، فهذه دعوة إلى خدمة الآخرين للوصول إلى خدمة الله، وثالث معالم الطريق هو الصدق في القول "إنه من الضروري أن تكون شريفا ليس فقط في تفكيرك بل أيضا في حديثك"⁽⁴⁾، ونجد الكثير من الوصايا التي تدعو إلى المحافظة على الحياة ويعتبرونها من الفضائل المشروعة على غرار حسن التغذية، لقد كان ملزما على الفرس بصفة خاصة أن يحافظوا على الكائنات الحية، وأن يغرسوا الأشجار ويحفروا الآبار ويخصبوا الصحراء، حتى تتسع الحياة والإنجاب"⁽⁵⁾.

إن كل سمو أخلاقي يتجلى من خلال قواعد الطهر ونشر النقاء فالمطالب الأخلاقية التي يؤكد عليها زرادشت تتسم بالرحمة والتسامح "فهني تقول لو أن شخصا عليك سيلا غامرا من الإهانات والشتائم لكنه ندم وتضرع إليك بعد ذلك فسمه صديقا"⁽⁶⁾، فهذا يدل على قمة الإنسانية في تعاليم زرادشت.

إن ما يميز الأخلاق الزرادشتية أنها نابضة بالنشاط "تدعو إلى العمل ومجاهدة النفس وانتصارها على شهواتها وميولها الشريرة وهب في صمم الحياة العملية"⁽⁷⁾.

1 المرجع نفسه ص 152.

2 سعيد مراد، المدخل في تاريخ الأديان، مرجع سابق ص 156.

3 محمد عبد الستار نصار: دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم الكويت، ط1، 1982 ص 292.

4 سعيد مراد المدخل في تاريخ الأديان مرجع سابق ص 156.

5 هيجل محاضرات في فلسفة التاريخ (عالم المشرق) مرجع سابق ص 156.

6 المرجع نفسه ص 152.

7 محمد عبد أستار نصار دراسات في فلسفة الأخلاق (مرجع سابق ص 292).

إذا أردنا إيجاز وتلخيص الفضائل الأخلاقية التي تدعو إليها الزرادشية هي: ظاهرة الفكر والكلمة والعمل، وما ينتج عنه من إحسان بالفعل والقلب، القيام بالأعمال النافعة ومساعدة الآخرين، فنجد في نص هيجل توضيح لقواعد الطهر التي تحافظ على نقاء الإنسان وابتعاده عن كل ما هو دنس، فالنقاء والنظافة رمز للخير والدنس رمز للشر.

لما كان إنسان قد خلق طاهرا جديرا بالسماء، فإنه يصبح طاهر مرة أخرى عن طريق شريعة سدنة أهورامزدا التي هي الطهارة ذاتها، إذا ما طهر الإنسان نفسه عن طريق تقديس الفكر والكلمة والعمل، "فما هي الفكرة الطاهرة؟ هي التي تصعب إلى بداية الأشياء وما هي الكلمة الطاهرة؟ إنما كلمة أهورامزدا. وما هو العمل الطاهر؟ هو العبادة الخاشعة لملائكة السماء الذين خلفوا مع بداية خلق الأشياء وذلك يعني أن الإنسان ينبغي عليه أن يكون فاضلا"⁽¹⁾.

من هنا يتضح لنا أن فكرة الخير والخير الأعظم لأفلاطون وجدت لها مقاربات شبيهة عند زرادشت فهذا ما يدل على أثر الحضارات الشرفية في التأسيس للمبادئ الأخلاقية أو بالأحرى في بناء دعامة التنظير والأخلاقي الذي يتبلور أكثر في الحضارة اليونانية.

حينما نؤكد أن الوصية العامة الكبرى التي توصي بها تعاليم زرادشت الأخلاقية هي الطهر الجسدي والروحي الذي يعتمد على الكثير من الصلوات التي تواجه إلى أهورا مزدا أو الخير الأعظم بتعبير أفلاطون "فالخير خيرا واحدا في ماهيته وغايته مهما تعددت أسمائه إن الزرادشتية ليس هي الديانة الوحيدة في الحضارة الفارسية فهناك الزرقانية، والمترية والمانونية، والمزدكية وكلها ديانات تأثرت بالديانات الآرية والهندية، وانتشرت في بلاد كثيرة خاصة في دول آسيا، حملت في طياتها الكثير من المبادئ الأخلاقية على اختلاف التصورات أثرت كثيرا في الفرق والتيارات الدينية مثل اليهودية والمسيحية وحتى بعض فرق الإسلام إلا أن الإسلام قد هدمها وأني عليها جمعا"⁽²⁾.

1 هيجل محاضرات في فلسفة التاريخ (العالم الشرقي) ص 154.

2 سعيد مراد المدخل في تاريخ الأديان (مرجع سابق) ص 168.

غير أن الزرادشتية تبقى أهم ديانة عرفها الحضارة الفارسية بفضل الروح الطاهرة وتلك الأخلاق الحميدة كانت الزرادشتية ديانة إنسانية تسعى إلى بناء مجتمع نسوده روح المحبة والتعاون، كما أنها ترقى بالنفس إلى أعلى درجات الرقي والطهارة.

ثالثاً - الأخلاق في الحضارة الهندية القديمة:

تعدّ الهند جزء مهم من بلاد الشرق، تمثل المعين الحضاري الذي استقت منه الكثير من الحضارات، فهي أغزر بلاد الشرق القدم إبداعاً في مجال الفكر الفلسفي. إذ ظهرت الفلسفة الهندية وتطورت في ظل عدة مذاهب ومدارس فلسفية جعلت عملية دراستها مسألة معقدة للغاية، وذلك لتنوع هذه المذاهب وكثرة الكتابات والشخصيات التي تمثلها، ومع ذلك فإن أهم خاصية تميز غمط التفكير في الهند هو: "أن الفلسفة الهندية فلسفة روحية في المقام الأول"⁽¹⁾.

تميز الفكر الشرقي القديم بالحكمة العملية، أي بالعلاقة العضوية بين الفكري والعملي بين النظرية والواقع، بين العقل والتطبيق، والفلسفة الهندية لم تخرج عن هذه الخاصية إذ أن "الفلسفة الهندية هي للحياة، تؤخذ كطريقة عيش، وظيفتها جعل الكائن أسمى والحياة أغنى ليست نظريات مجردة منقطعة أو دوغماتية، الحكيم الهندي يحيا فلسفته ويحققها في شخصيته ويتطابق معها"، ومن هذا النمط العام نتساءل عن الجانب الأخلاقي في هذه الحضارة. فما طبيعة الأخلاق في الهند؟ وما الذي يميزها؟

ليس من السهل الفصل بين الأسطورة والدين والأخلاق، فالفكر الأسطوري الخيالي خاصة له دور كبير في الفكر الهندي عامة، وهذا ليس بغريب علي الشخصية الهندية، فهي علي حد تعبير (هيجل) روح حاملة، إذ يقول: "لا بد لنا أن نحدد بدقة أكثر خصائص الروح الحاملة بوصفها المبدأ العام للطبيعة الهندية، إن الفرد في حالة الحلم يكف عن أن يكون واعياً بنفسه بما هو كذلك بحيث يقدر علي التفرقة بين ذاته وبين الموجودات الموضوعية، لكن عندما استيقظ أصبح وجوداً

1 د. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، دار قبا للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص 47.

لذا في وتصبح بقية المخلوقات موضعا خارجيا وصلبا مقابلا لي مثلما أنا مقابل لها، وبقية الوجود ينتشر بوصفه شيئا خارجيا"⁽¹⁾.

في ترابط عقلي ونسق من العلاقات يكون فيه وجودي الفردي ذاته عضوا وهو وجود فردي يتحد مع ذلك الكل الشامل، وتلك هي دائرة الفهم. وعلي العكس من ذلك، فإن هذا الانفصال لا وجود له في حالة الحلم، إذ تكف الروح عن أن تكون وجودا لذاها يعارض الوجود الخارجي الآخر، وهكذا يكف بصفة عامة انفصال الخارجي والفردي أمام عموميته وماهيته ومن ثم فإن الهندي الحالم هو كل ما نطلق عليه لفظ المتناهي والفردي. "وهو في الوقت نفسه - بوصفه لا محدودا وعاما علي نحو لا متناه - فيه شيء إلهي؛ فالنظرة الهندية إلى الأشياء هي تماما نظرة وحدة وجود عامة panthéisme، ولكنها وحدة وجود لقوة الخيال لا للفكر"⁽²⁾.

إن الفكر الهندي عجيب بعجابه أرضه لهذا يطلق علي الهند أرض العجائب فنلاحظ من السلوكيات ما يثير الغرابة، ورغم ذلك فهي سلوكيات أخلاقية فيها من الخلق ما يستحسنه الكثير، مثل "عادة إحراق الزوجات أنفسهن عقب وفاة أزواجهن أو فقدان لأطفالهن"⁽³⁾.

إن فكرة التضحية بالنفس سائدة كثيرا، وهذا كله لا يخرج من نطاق العدمية، التي هي أساس الفلسفة الهندية فالفناء هو الغاية المنشودة؛ إذ يقول (هيجل): "فالأخلاق والكرامة البشرية مجهولة عندهم وتلعب الأهواء الشريرة دورا كاملا، وتهيم الروح في عالم الأحلام وأعلي حالة هي حالة الفناء أو الانعدام"⁽⁴⁾.

من هذا المنطلق كان التصوف والزهد الطريق الأول والأساسي، إذ دعت إليه كل الأديان التي عرفتها الحضارة الهندية حتى أصبح من خصائصها ومميزاتها، فالمعاناة هي لب وجوهر العقائد الهندية، والزهد والتقشف وتعذيب البدن من

1 علي زيعور، الفلسفات الهندية، دار الأندلس، بيروت، 1982، ص 68.

2 هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ: ج 2 (علم الشرق) مرجع سابق، ص 99.

3 المرجع نفسه، ص، ص 112، 113.

4 المرجع نفسه، ص، ص 112، 113.

وسائل تصفية النفس وخلصها". ومن هنا يأتي أنصع لون في الصورة الفلسفية الهندية وهو التشاؤم، ومن هنا القائمة والقساوة الفظة علي الحياة والبدن، ومن هنا الفهم الأسود للسعادة"⁽¹⁾.

لقد ارتبطت الحياة الهندية بالدين لاسيما البراهمية⁽²⁾ والبوذية ومن هاتين الديانتين نستشف الطابع الخلقي الذي يميز الحياة الهندية، فالديانة البراهمية تقوم علي أساس فكرتين هما:

أ- وحدة الوجود: فالكائنات جميعها صادرة عن إله واحد.

ب- تناسخ الأرواح: فالروح لا تفني بفناء الجسد الذي يحل فيه بل تنتقل منه إلي جسم آخر حتى تتطهر مما يمكن أن يكون قد علق بها أثناء حلولها في الجسم السابق.

لقد ارتبطت الأخلاق العملية بهاتين الفكرتين. فالإيمان بوحدة الوجود وأن الإنسان مظهر من مظاهر الإله "براهما" وأنه يمكن أن يتحد به، كان من شأنه أن يجعل العلاقة بين الفرد وبين الإله تقوم علي الطاعة التامة لما توحى به من التعاليم الإلهية. بحيث ينال بهذه الطاعة رضاه ويكون ذلك سبيلا إلي الإتحاد به والفناء فيه، ومن ثم انعكس هذا الموقف علي سلوك الأفراد في ظل الديانة البراهمية، فعاشوا عيشة الزهد والتقشف معرضين عن ملذات الدنيا ومغرياتها من أجل الوصول إلي أقصى درجات السعادة وهي "النرفانا"⁽²⁾.

1 د. علي زيعور: الفلسفات الهندية. مرجع سابق ص 07.
* البراهمية: "هي إحدى الديانتين المشهورتين في بلاد الهند القديمة تنسب إلي البراهما "الإله الأكبر" أو الأعظم، اجتمعت فيه وحدة الآلهة واسم برهما مشتق من جذر تدور دلالاته حول النمو والنشاط أو الطاقة والقوة الإلهية ثم أصبحت تدور مؤخرا علي الروح وعلي أساس الكون أو العالم، وللکلمة مصطلح ديني في الهندوسية فهي تشير أولا: إلي الإله الشخص برهما في التعاليم الهندية المتأخرة، وتشير ثانيا: إلي +++ البراهمانين، وهم طبقة الكهنة الذين يكونون الطبقة الأولى من نظام الطبقات التدين الهندي، وتشير ثالثا إلي مفهوم البراهما ويقصد به روح العالم أو الكون وهو قوة أولية أو غير شخصية محايدة في جنسها وهي متحركة ومعيّنة للجميع وهو المبدأ الأول. ففي البدء كان البراهما، وهو غير قابل للوصف وغير مادي يوصف بالنفي والسلب وهو الآلهة جميعا بل هو يحتوي الإنسان أيضا، فالكل برهما، وبرهما هو الكل، هو روح العالم أو الروح العالمية". انظر إلي سعيد مراد: المدخل في تاريخ الأديان ص 103.

2 محمد عبد الستار نصار: دراسات في فلسفة الأخلاق. مرجع سابق ص 283.

في ظل هذه الديانة كان نظام الطبقات^(**) فكان مبدأ التفاضل بين الناس حسب نشأهم الأولي. مما انعكس علي السلوك الاجتماعي للأفراد أيضا. فشبهت المجتمع الهندي بجسم الإله الأعظم "براهما"، وقسمته إلى أربعة طبقات أساسية والطبقة الخامسة منبوذة. أما الطبقات الأساسية فهي علي الترتيب وعلي حسب المكانة الاجتماعية "طبقة رجال الدين: وتمثل رأس الإله "البراهماس"، طبقة المحاربين: "كشترايا" وتمثل ذراع الإله، طبقة التجار والصناع والزراع: "فيشايا" وهي فخذ الإله، طبقة العبيد والأرقاء: وهي قدم الإله "شودرا" أما الطبقة المنبوذة فهي لا تضم أحد من أتباع الإله "براهما" وإنما تضم كل خارج عليه غير معترف بالبراهمية كدين علاوة على بعض الأسرى في الحروب بين القبائل الهندية وغيرها من القبائل⁽¹⁾.

من هذا النظام الطبقي ظهر القهر بأشكاله وتنوع "فكان من حق البراهمي سيادته علي سائر الكائنات، فكل ما هو كائن في الوجود ملك البراهمية فهم أصحاب الامتيازات الكبرى والكهنة والمعلمون، يحظون بالقداسة والتعظيم، فالقهر اجتماعي تكون وازداد تفاقما عن طريق الحدود الفاصلة التي تفصل بحزم بين المنتمي إلى الطبقات المكونة للمجتمع الهندي والتي تعطي كل شيء إلى الطبقتين الأولتين وهما طبقتي رجال الدين والمحاربين وتمنع كل شيء من الطبقتين الأخريتين وتحرمهما حتى من أمل الارتقاء أو الانتماء إلى أي من الطبقتين المميزتين مهما بذلا من جهد وعرق"⁽²⁾.

لقد جعل أفلاطون في جمهوريته التمييزات والفروق بالنسبة للوظائف المختلفة يتم عن طريق اختيار الهيئة الحاملة أو الرؤساء، ومن هنا فإن القوة الأخلاقية هي العامل الحاسم وفي الصين سوف نجد الإرادة البشرية التي يجسدها الإمبراطور في إنشاء القوانين والقرارات الأخلاقية. لكن في الهند فأن الطبيعة هي القوة الحاكمة،

* كان نظام الطبقات أساسيا في الهند حتي أصبح جزءا من تكوين العقل الهندي، فلا يستطيع أفراد طبقة أن يأكلوا ولا أن يتزوجوا من أفراد طبقة أخرى. وإذا فقد الرجل طائفته لم ينحط في طائفة أدني منها بل يصبح طريدا منبوذا. "هيجل". محاضرات في فلسفة التاريخ. ص 105.

- 1 صلاح مصطفى الفوال. سوسيولوجيا الحضارات القديمة (مرجع سابق) ص 661.
- 2 صلاح مصطفى الفوال. المرج نفسه ص 169.

فيظهر انغلاق كل طبقة. إذ أن لكل طائفة واجباتها وحقوقها الخاصة، والواجبات والحقوق ليست للإنسان بصفة عامة وإنما تتحد بنمط طائفة ما، وعلي سبيل المثال فضيلة الشجاعة عند الهنود ليست للجميع فهي فضيلة طبقة المحاربين "البطولة، القوة، الاستقامة، الحذق، وعدم الهرب حتى في المعركة والكرم والقيادة هي واجبات رجل "كشترايا" التي تولدت من طبيعته⁽¹⁾.

إن هذا النظام الطبقي الذي دعت إليه البراهمية جعل الكثير من الصفات الأخلاقية تضمحل في ظل هذه الميزة؛ فتجد أن الشعور الرقيق يعظمه "الإله" كشعور حب الضعفاء والمسنين والأطفال، وخير ما نسوقه شاهدا ما جاء في قوانين "مانو" أحد مشرعي هذه الديانة إذ يقول في ذلك: "الأطفال والمسنون والمرضي يجب أن نعتبرهم سادة العالم الذي نعيش فيه"⁽²⁾، لم يساعد على بناء منظومة أخلاقية عادلة، فلم يؤسس فكر أخلاقي راقى يخدم الإنسانية عامة مما جعل (هيجل) يقر أن الهند في ظل الديانة البراهمية لم تعرف وعي أخلاقي إذ يقول: "فخاصية الإنسان بصفة عامة والواجب البشري والشعور البشري لا وجود لها عندهم. فنحن لا نجد سوي واجبات الطائفة الخاصة وكل شيء يتجمد ويتحجر في هذه العروق، فالأخلاق والكرامة الإنسانية مجهولة عندهم"⁽³⁾.

إن نفوذ طبقة البراهما واستئثارهم بكل المزايا في المجتمع الهندي القلسم ومباغتتها بفكر الطبقة في تنظيم الحياة الاجتماعية أدى ذلك إلى الثورة عليها. فبرز دين جديد هو "البوذية" كرافد جديد للبراهمية، وما لبث أن دانت له السيادة والسيطرة علي الحياة المجتمعية الهندية. فهي إحدى ديانات الهند الكبرى، ظهرت كرد فعل ضد البراهمية ومحاولة لإصلاح الوضع الديني في الهند، كانت ثورة علي الكثير من العقائد والتقاليد، ودعوة تنسم بالطابع العملي الأخلاقي.

لقد سوى الدين الجديد ليس فقط بين كل طبقات المجتمع بل دعا جميع المواطنين إلي ممارسة الدين بعد أن كانت طقوسه من حق رجال الدين وحدهم أيام البراهمة "ثم ما لبثت مكانة رجال الدين أن اهتزت بعنف نتيجة للدعوة التي حملها

1 سعيد مراد: المدخل في تاريخ الأديان (مرجع سابق) ص 12.

2 محمد عبد الستار نصار: دراسة في فلسفة الأخلاق. مرجع سابق. ص 284.

3 هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ (العالم الشرقي) ص 110.

مبشرو البوذية بأن البراهمي ليس هو النوراني الوحيد في المجتمع بل يشاركه في ذلك كل المواطنين الشرفاء، بل إنه -أي البراهمي- مجرد إنسان عادي تتساوى جثته عند موته مع غيره من المواطنين"⁽¹⁾، ومع بوذا اختفي القهر الاجتماعي فكانت الحرية والعدالة الاجتماعية والمساواة والأخوة الدينية شعار البوذية⁽²⁾، "إذ كان يقول للتلاميذ في وضوح وجلاء انتشروا في الأرض كلها وانشروا هذه العقيدة قولوا للناس إن الفقراء والمساكين والأغنياء والأعيان، كلهم سو وكل الطبقات في رأي هذه العقيدة الدينية تتحد لتفعل فعل الأنهار تصب كلها في البحر"⁽²⁾.

إن البوذية ديانة دعامتها المبادئ الأخلاقية السامية، إذ تدعو إلى الفضائل وتجنب الرذائل، فيها من الإنسانية الكثير وتدعو إلى تحرير النفس من الشهوات وقيادتها نحو عالم السلام. إذ يقول: "يا من خلصت نفسك اعمل على خلاص الآخرين، وإن كنت قد وصلت إلى بز الأمان فساعد الآخرين على يعبروا أن"⁽³⁾.

لقد عكف بوذا على دراسة موضوع أساسي: هو كيف السبيل إلى تخفيف ويلات الإنسانية والقضاء على الشقاء في الحياة فبحث في الوسيلة التي تؤدي به إلى خلاص نفسه وخلاص الإنسانية من آلامها، خصوصا وأن خلاصه ما لاحظته أن الحياة تحوطها الأكدار والآلام من كل جانب فتجر خلفها الأحزان وتجعل الإنسان شارد الذهن مبلىل الأحوال فهم على وجهه يبحث عن الحقيقة، فعاش عيشة الزهد ووجد أن الحقيقة هي أن الخلاص ليس في الموت كما كان يعتقد أولا، فالموت لا يخلص الزاهد ولا نفسه⁴ ولكن رسالته الحقيقة هي العمل على خلاص الآخرين، كما أدرك طريقا وسطا إذ يقول "هناك طرفان يجب على كل من يريد أن يحيا

1 صلاح مصطفى الفوال: سوسيولوجيا الحضارات القديمة (مرجع سابق) ص 169.
* البوذية: نسبة إلى مؤسسها بوذا، حياته تصور أحسن تصوير تفاصيل هذا المذهب، عاش حوالي القرن السادس قبل الميلاد عاصر أكسانوفان فيلسوف اليونان وكنفوشيوس حكيم الصين.

إن بوذا ميز بشكل دقيق بين ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه، قرر عزل الصفات السلبية الشريرة (الرذائل) حتى تبقى الصفات الإيجابية خيرة (الفضائل)، اعتمد منهج إثبات الموجب بالنقص على السالب". انظر محمد عبد الستار نصار: دراسات في فلسفة الأخلاق، ص 286.

2 ويل ديوارنت: قصة الحضارة (مرجع سابق) ص 734.
3 عبد الوهاب جعفر: مذكرة في فلسفة الأخلاق، مصر، 1991، ص 64.

حياة روحية أن يتعد عنهما أحدهما حياة اللهو وهي وضعية تافهة ومخالفة للعقل، وآخر حياة الزهد والحرمان وهي كثيية لا طائل تحتها والحكيم من يكشف الطريق الذي يميز بين هاتين الطريقتين والطريق الذي يسر النظر والعقل ويؤدي إلى النرفانا أي الطمأنينة والسلام"⁽¹⁾، إنها الهدف المنشود الذي يجسد الغاية من الأفعال الأخلاقية وهي السعادة والطمأنينة والهدوء، "فالنرفانا هي التحرر العظيم... أو قل هي التحرر العظيم من الموت الذي يطرأ على الأحياء إلى الحياة الأبدية، لأنه ما دام سعينا وراء المطالب الأرضية، فإننا بقى أبد الدهر مرتبطين بالأرض وتقل من حياة إلى حياة ومن زنزانة إلى زنزانة، ولا أمل لنا في الخلاص حتى ينتهي جشعنا"⁽²⁾.

إن حياة السكينة الدائمة (النرفانا) هي السبيل الوحيد للتخلص من الولادات المتكررة (أي التناسخ)⁽³⁾، وقد عبر بوذا بأسلوب جميل عن هذه الفكرة فقال "عندما تخمدنا الشهوة فتلك هي النرفانا، عندما نكبح جماح الكبرياء، فتلك هي النرفانا، ليس لي أن أعلم سوى شيئا واحدا هو محو العذاب"⁽³⁾.

إن مفهوم النرفانا هو أساس في الديانة البوذية هدفه هو التخلص من تكرار المولد والحصول على اللذة الصادقة والسعادة الدائمة، فهي طريق للخلاص حيث ديوارنت يقول: "أما الكلمة في تعاليم بوذا فمعناها فيما يظهر إخماد شهوات الفرد كلها، والمصدر الذي تنبثق عنه النرفانا فهو إخماد الشهوة الجسدية، وعلى ذلك تتخذ كلمة 'نرفانا' في معظم النصوص معنى السكينة التي لا يشوبها ألم والتي يثاب بها المرء على إعدام نفسه إعداما خلقيا"⁽⁴⁾.

1 عبد الوهاب جعفر: مذكرة في فلسفة الأخلاق، مصر 1991 ص 65

2 سعيد مراد: المدخل في تاريخ الأديان، ص 133، 134.

* التناسخ (الحيوات السابقة): فكرة قديمة وجدت في الحضارة المصرية مفادها أن الانسان مركب من جسم وروح ويفنى الجسم فقط بينما تبقى النفس ويطول عمرها وتعيش في كثير من الأجساد حتى تصفو وتحتفي وعند بوذا عندئذ ترتفع إلى 'النرفانا'، وحينما سئل عن النرفانا قل: "لا يهم معرفة ما هي 'إن مهمة الانسان هي بلوغ الكمال حتى تتخلص روحه من حياة الأرض وتكون قادرة على اجتياز عتمة النرفانا". انظر مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية بمنظور شرقي ص 52.

3 سعيد مراد: تاريخ الأديان، (مرجع سابق) ص 124

4 ويل ديوارنت: قصة الحضارة ص 738.

إن الاتجاه الخلقي عند البوذيين يتجلى في الهدف الأسمى الذي دعا إليه بوذا وفلسفته الخلقية تنحصر في الخلاص من الألم عن طريق التحرر من الشهوات وطريق الخلاص هو طريق وسط يتعد عن الإفراط في الزهد ويبعده عن الميل إلى الحياة الناعمة والانغماس في الشهوات. فكانت تعاليمه الأخلاقية على نمط الصورة السقراطية. من أسئلة وضرب للأمثلة الخلقية والتلطف في الحوار. فقدم بوذا أربعة حقائق مقدسة انطلق بها في وعظ الناس. وهي تحمل في طياتها مذهب ورأيه في الحياة. فيها من الإنسانية الكثير وفي هذه الحقائق الأربعة بسط رأيه بأن الحياة ضرب من الألم وأن الألم يرجع إلى الشهوة وأن الحكمة أساسها قمع الشهوات جميعاً إذ يقول بوذا:

- 1- تلك أيها الرهبان هي الحقيقة السامية عن الألم، الولادة مؤلمة والمرض مؤلم والشيخوخة مؤلمة والحزن والبكاء والخيبة واليأس كلها مؤلمة.
- 2- وتلك أيها الرهبان هي الحقيقة السامية عن سبب الألم سببه الشهوة، الشهوة التي تؤدي إلى الولادة من جديد والشهوة التي تمازجها اللذة والانغماس فيها، الشهوة التي تسعى وراء اللذائذ تتساقط هنا وهناك، شهوة العاطفة، شهوة الحياة وشهوة العدم.
- 3- وتلك أيها الرهبان هي الحقيقة السامية عن وقف الألم إذ تبحث هذه الشهوة من أصولها فلا تبقى لها بقية في نفوسنا. السبيل هو الانقطاع والعزلة والخلاص وفكك أنفوسنا مما يشغلها من شؤون النفس.
- 4- وتلك أيها الرهبان هي الحقيقة السامية عن السبيل المؤدية إلى وقف الألم إنها السبيل السامية ذات الشعب الثمانية إلا وهي سلامة الرأي وسلامة النية وسلامة القول وسلامة الفعل وسلامة العينين وسلامة الجهد وسلامة ما يعنى به وسلامة التركيز⁽¹⁾.

إن هذه هي الحقائق المهمة والأساسية في التعليم البوذي، فمن آمن بها واتبعها كتبت له النجاة والسعادة، ومن رفضها بقي في الشقاء، وظل يموت ويحيا ثم يهرم ويهلك ثم يولد من جديد ولا خلاص له إلا بمعرفة هذه الحقائق والأخذ بها؛ فهدف بوذا من تعاليمه البحث في سعادة الإنسان. إذ يقول ديوارنت: "كانت فكرته عن

1 ويل ديوارنت: قصة الحضارة، المرجع السابق، ص 396.

الدين خلقية خالصة، فكان كل ما يعنيه سلوك الناس، أما الطقوس وشعائر العبادة، وما وراء الطبيعة واللاهوت فكانت عنده لا تستحق النظر"⁽¹⁾، وكانت رسائله الأساسية هي التبشير لدين يعنى بالسلوك الإنساني ويخلص البشرية من الآلام والمعاناة، فأراد تحرير الإنسان من شهواته، فهو الوحيد الذي يملك زمام نفسه ويستطيع الخروج بها إلى أعلى مراتب الكمال لمنحها مركزاً مرموقاً، فهو ليس كريشة في مهب الريح كما كانت ترى البراهمية، إذ يقول: "ليس المنبوذ منبوذاً بالولادة وليس البراهمي براهمي بالولادة بل بالأعمال"⁽²⁾.

إن الإنسان بالمنظور البوذي يستطيع أن يكسب كل فضيلة وأن يخدم مجتمعه وأن يجعل نفسه مرشداً خالداً وهذا كله يتم بفضل مجاهدة نفسه والتغلب على شهواته، إن وصايا بوذا تخفف من اللون القاتم الذي ميز الفكر الهندي عامة والأخلاق الهندية خاصة كما ذكرنا سابقاً عند البراهمية، إن الحقائق الأربعة السابقة تدعمها الكثير من الوصايا ويظهر ذلك من خلال وصايا الخمس: "لا تقتل كائناً، لا تسرق أو تأخذ ما لم يعطى لك، لا تقل كذباً قط، لا تقدم علي دنس، لا تسكر أو تخدر نفسك في أي وقت"⁽³⁾، بالإضافة إلى الوصايا الثمان إذ يقول: "تعلم كيف تفهم نفسك، كن صبوراً، تحدث في رفق، كن في فعلك نبيلاً، اعمل بأمانة، ابذل جهدك في كل شيء، كن سريع الاستجابة لحاجات جارك، لتكن نظرتك للعالم رحيمة"⁽⁴⁾.

إن الوسطية التي دعا إليها لا تكون إلا إذا اتبع الإنسان القواعد الثماني من الحياة وهي: "الإيمان بالحق، القرار بالحق، الكلام الحق، السلوك الحق، العمل الحق، الجهد الحق التأمل الحق، التركيز الحق، وبهذه القواعد يصل الإنسان إلى مرحلة السلام والطمأنينة والكمال"⁽⁵⁾.

إن هذه التعاليم التي يدعو إليها بوذا لم تكن أفكاراً مثالية بعيدة عن حياته الفعلية فكان مثلاً حياً للإنسان ككائن أخلاقي، وقد كان تجسيدا حياً للصفات

1 المرجع نفسه. ص ص 731.

2 مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق ص 45.

3 سعيد مراد، تاريخ الأديان (مرجع سابق) ص 135.

4 المرجع نفسه. ص 135.

5 المرجع نفسه. ص 135، ص 136.

الأخلاقية وللتعاليم التي ينادي بها. إذ يصوره علماء الهند تصويراً رائعاً إذ يقولون: "إنه كان شديداً الضبط لنفسه ماضى العزيمة، واسع الصدر، عزوفاً عن الشهوة، بالغ التأثير، بريئاً من الحقد، بعيداً عن العدوان، جامداً لا ينبعث فيه حب ولا كراهية، ولا تحركة العواطف، ولا تثيره البلايا بليغ العبارة، فصيح اللسان، قادر على الإقناع بالعاطفة والمنطق، له منزلة كبيرة في أعين الملوك، وكانت مجالسه ملتقى العلماء والعظماء"⁽¹⁾.

إن البوذية فتح جديد للفكر الأخلاقي للهند. ولكنها لم تخرج عن كونها فلسفة زهد ومعاناة، فلم تكن مفتوحة كثيراً على الحياة، وهذا ليس بغريب عنها ولا عن الفكر الهندي القديم عامة، فالمنطق السائد هو منطق الرفض والسلب، رفض العالم وعدم الحوار معه والانغلاق على الذات للوصول إلى الفناء، فكان الألم هو نمط الحياة السائدة، وطريقها - الحياة - كله ألم. للوصول إلى حالة ينعدم فيها الشعور بالألم. مما سبق يتضح لنا أن النظام الأخلاقي الهندي القديم نظام مبالغ فيه تعلوه المرحاة الأسطورية التخيلية، ويتخلله الألم والمعاناة، فهو منهج حياة قائم على دعوة الهروب من الحياة. بوسائل خائفة مما جعل هيجل يقر أن الهند لا يوجد فيها ما هو حقيقي، فحياتهم كلها وتصوراتهم ليست سوى خرافة تدعو إلى ترك كل ما هو إنساني، في حالة الفناء التي هي التخلي عن كل عقل وكل أخلاق وكل ذاتية وفي هذا الصدد يقول: "يرتبط بذلك خيال هائل لا معقول يضع القيمة الأخلاقية وسلوك الناس في كثرة لا نهاية لها من الأعمال الخالية من العقل والوجدان في آن معاً ويضع جانباً كل مراعاة لخير الإنسان، بل ويجعل أقصى وأعنف انتهاك لهذا الخير من الأمور الواجبة"⁽²⁾.

خلاصة القول عن الأخلاق في الحضارة الهندية القديمة أن الضمير الممثل في الدين هو الذي كان يفلسف الحياة ويسن القوانين، والتعدد والاختلاف هو مظهر الحياة لديهم؛ فكل شيء مقسم والحلم والخيال هو السبيل إلى خلق النعيم الهدياني: عن طريق الألم والمعاناة وفق مسلك الجهد والتصوف. بالرغم من سمو التعاليم الخلقية مع بوذا إلا أنها لم تتمكن من وضع لمسة قوية لتسطير الأخلاق، كما سوف

1 عبد الرحمن مرحبا: الموجز في تاريخ الأخلاق. (مرجع سابق). ص 220.

2 هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ. (العالم الشرقي). مرجع سابق. ص 136.

نجده في الحضارة الصينية التي سيكون للأخلاق فيها منحي آخر، وتكون الأرض منبت الأخلاق لا السماء، وسوف تتضح صورة أكمل من صور الإنسانية.

رابعاً - الأخلاق عند الصينيين القدماء:

لم يعرف التاريخ نفساً أشد دنيوية من الصيني، فالواقعية والاهتمام بالحياة، والعمل على تنظيم مختلف شؤون الحياة المجتمعية، لاسيما ما اتصل منها بالأخلاق أو الممارسات السلوكية لأفراد المجتمع هي السمة البارزة، فظهرت نزعة التفاؤل وقبول الواقع الإنساني بنوع من الأمل والإشتراق في الحضارة الصينية القديمة، على عكس ما كان سائداً في الهند التي طبعها النظرة التشاؤمية: "يبدو هذا في قضية الشقاء والمعاناة التي اعتبرت قضية الإنسان الكبرى في ديانات الهند بينما اختفت في ديانات الصين، فهناك اعتراف بالواقع الإنساني على ما هو عليه وأمل في تحسين هذا الواقع وفق قوانين أخلاقية لتنظيم السلوك الإنساني"⁽¹⁾.

لقد وصلنا إلى بداية التنظير الأخلاقي أو بالأحرى الظهور الأولي للأخلاق النظرية حدث فلسفي كبير في هذه الحضارة هو انفصال الأخلاق عن الدين فكل ما ظهر من الجوانب الأخلاقية للحضارات السابقة مرتبط بالغاية القصوى وهي الحياة الآخرة فلم يتخلص قط من الدين وبقيت الأخلاق تدور في فلك العقيدة.

إن الحكمة في الصين ليست جريا وراء السراب والخيال الميتافيزيقي الذي لا علاقة له بالحياة بل هي فلسفة إيجابية أساسها ترقية الفرد والنظام الاجتماعي "لقد كان الصينيون القدماء في نظر "ديدرو" من أعرق الشعوب حضارة في التاريخ فالأبطال الحقيقيون في نظرهم العلماء لا الجنود أولئك الذين يلقنون الناس كيف يعيشون بسلام ووثام لا كيف يقتلون ويتنازعون"⁽²⁾.

لقد كان للفكر الصيني قيمة كبيرة في دفع التطور الحضاري حيث اتسم بالواقعية والاهتمام بالحياة الدنيوية والعمل على تنظيم مختلف شؤون الحياة

1 سعيد مراد: المدخل في تاريخ الأديان، مرجع سابق، ص 175.

2 عبد الرحمن مرحبا: موجز في تاريخ الأخلاق مرجع سابق ص 246.

الاجتماعية لاسيما ما اتصل منها بالأخلاق أو الممارسات السلوكية للأفراد، "لم يعرف التاريخ نفساً أشد دنيوية من الصيني، فأكثر ما يهتم به أن يعيش بخير في هذه الحياة الدنيا، وإذا صلى فإنه لا يطلب في صلاته أن ينال نعيم الجنة بل يطلب الخير لنفسه في هذا العالم الأرضي"⁽¹⁾، فكانت الإمبراطورية الصينية النموذج الأمثل في تكوين فكر إنساني اجتماعي وواقعي حيث كان للعقل مكانة كبيرة في تسيير شؤونهم.

لقد تأثر الكثير من الأوروبيين بحكمة الصينيين وعظمة انجازاتهم، إذ قال فولتير: "لقد دامت هذه الإمبراطورية أربعة آلاف عام دون أن يطرأ عليها تغيير يذكر في القوانين، أو العادات، أو اللغة أو في أزياء الأهليين، وإن نظام هذه الإمبراطورية هو في الحق خير ما شهده العالم من نظم"⁽²⁾، ولعل خير ما يعبر عن روح الأخلاق عند الصينيين تلك المبادئ القويمة التي احتوت عليها فلسفة حكمها الأكبر "كونفوشيوس"⁽³⁾، واحد من أهم قادة العالم وفلاسفة التاريخ أثرا حيث يعتبر من أهم عظماء التاريخ، "أسس نهضة سياسية واجتماعية، وإنسانية تحت شعار "السعادة والسلام على الأرض"⁽³⁾، ساهم مساهمة كبيرة في إخضاع السنن والشرائع الصينية لأحكام العقل والمنطق وذلك بتسليط قوة التفكير الواضح والدقيق، لهذا يمكن القول أنه "في وسع الباحث أن يصف أسلوب حياة الشعب الصيني طوال الألفي سنة الماضية في كلمة واحدة 'كونفوشيوس'"⁽⁴⁾.

إذ لم نثر على أي فرد في التاريخ الصيني أثر تأثيراً فريداً مثل كونفوشيوس إذ أن الصين عرفت تيارات فكرية وفلسفية ودينية عديدة أهمها الطاوية والبوذية، غير أن سيطرتها على اتجاهات البلاد الفكرية كانت وقتية، فسرعان ما تمكن منها النسيان، في حين صمد التفكير الكونفوشيوسي لماديات الزمن، وظل يهيمن على

1 ويل ديوارنت: قصة الحضارة، مرجع سابق ص 739.

2 المرجع نفسه، ص 596.

* عاش كونفوشيوس في الفترة الممتدة بين 551-479 قبل الميلاد. انظر ويل ديوارنت: مرجع سابق، ص 651.

3 Ernst Viktor Zenker: Histoire de la philosophie chinoise, edition Payot, paris 1932, p. 136.

4 عبد الوهاب جعفر: مذكرة في فلسفة الأخلاق، جامعة الاسكندرية، 1991، ص 78.

الفكر الصيني، "فقد يعتنق الصيني البوذية أو الطاوية⁽¹⁾ أو الإسلام أو المسيحية لكن يضل في جوهره كونفوشيوسيا"⁽¹⁾.

إن هذا الأثر نابع من أن العقيدة عند كونفوشيوس تدخل بالفعل في نطاق المذاهب الإنسانية فهو أول إنساني ظهر في العالم وأساس تعاليمه ألا يعتمد الإنسان على أي كائن علوي أو أي قوة غير منظورة يطلب منها العدل والتوفيق في حياته، حيث يؤكد على تنقيف الذات وتهذيبها لأن المعرفة الصحيحة هي وسيلة الحياة السعيدة النهائية⁽²⁾.

إن البحث عن المفاهيم الأخلاقية في الحضارات الشرقية، فإن المظهر الأخلاقي للحضارة الصينية من خلال تعليم كونفوشيوس وأرائه الأخلاقية، حيث كون نظاما أخلاقيا مغايرا جعل من طبيعة الأخلاق عند الصينيين تحالف تماما طبيعة الأخلاق عند المصريين والهنود والفرس⁽³⁾.

لقد كان نسق كونفوشيوس الأخلاقي ذا جانبين: "الجانب النظري ويتضمن ماهية الفرد الذي هو الأساس والنواة للأسرة والمجتمع ويشرع خلال هذا الجانب بأن يعيد الفرد إلى جوهره الحق وإلى فطرته الإنسانية الحقة، وهذا الرجوع إلى الطبيعة الأصلية يؤهله لتهديب ذاته. والجانب العملي الذي يمثل القيم الأخلاقية والاجتماعية التي يجد الفرد لزاما عليه الاقتداء بها طبقا لماهيته التي تم إدراكها في المرحلة الأولى وينطلق في تطبيقها في علاقته مع الآخرين، داخل علاقات الفرد المختلفة من أجل الوصول إلى الرجل الفاضل"⁽⁴⁾.

لقد كانت فلسفة كونفوشيوس الأخلاقية تعتمد على فهم الطبيعة البشرية "الهينج" الطبيعة الإنسانية للإنسان "الجين"، إن الطبيعة البشرية تلخص في "إن

* الطاوية: فلسفة دينية أو اتجاه ديني يتسم بالنزعة الصوفية التي كانت رد فعل طبيعي للنزعة الاجتماعية التي سادت الكنفشيوسية، تؤكد على الأسس الميتافيزيقية للطبيعة بدلا من التشديد على المجتمع الإنساني، مؤسسها لاوتسو. انظر سعيد مراد: المدخل في تاريخ الأديان (مرجع سابق) ص 202.

1 عبد الوهاب جعفر: مذكرة في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 1.78
2 سناء خضر: محاضرات في الفكر الشرقي، دنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، القاهرة، ص 245.

3 محمد عبد الستار نصار: دراسات في فلسفة الأخلاق، ص 294.
4 هالة أبو الفتوح: فلسفة الأخلاق والسياسة المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس، دار قباء للطباعة والنشر، 2000، ص 55.

الناس سواسية خيرين بطبيعتهم لكنهم كلما شبوا اختلف الواحد منهم عن الآخر تدرجيا وفق ما يكتسبون من عادات، وأن الطبيعة البشرية مستقيمة، وإذا ما فقد الإنسان هذه الاستقامة افتقد معها السعادة"⁽¹⁾.

لقد تحدث كونفيشيوس كثيرا على الطبيعة الإنسانية للإنسان الذي يعرف بالجين، jen يحمل في طياته المبدأ الأخلاقي الأسمى الذي يحكم سلوك الإنسان ويحدد علاقاته مع الآخرين، "على الإنسان أن لا يصنع مع الآخرين ما لا يحب أن يصنعه معه"⁽²⁾.

إن الجين بالنسبة إلى كونفيشيوس هي الإنسان الفاضل، "ويمكن استخدام الجين لكل من الفضائل الخمس الأساسية: الإنسانية، العدالة، الأدب، الإخلاص، الحكمة"⁽³⁾.

لقد جعل كونفيشيوس من (الواجب) الصوت الوحيد الذي تخضع له الأخلاق مخالفا لما عداه من الحضارات الشرقية سابقة الذكر، حيث بقية الأخلاق تدور في فلك العقيدة، إذ أصبح القانون الخلقي خاضعا لصوت الباطن الذي ينبع من أعماق وجودنا، إنه صوت الضمير الخلقي، مصدره الواقع الإنساني لا الغيب السماوي.

إن الأخلاق عند كونفيشيوس هي مطلبه الأول والواجب مصدرها والرجل الفاضل هدفها وغايتها. "إذ كان يرى أن الفوضى التي كانت تسود عصره هي قبل كل شيء فوضى خلقية، نشأت من ضعف الإيمان القديم وانتشار الشك السفسطائي في ماهية الصواب والخطأ، "وعلاج هذه الفوضى لا يكون في رأيه بالعودة إلى العقائد القديمة، بل بالبحث الجدي عن معرفة أتم من المعرفة السابقة وبتجديد أخلاقي قائم على تنظيم حياة الأسرة على أساس صالح قويم"⁽⁴⁾، وإصلاح الهيئة الاجتماعية وتحقيق الرقي الإنساني بالدعوة إلى الأخلاق التي لا تصدر إلا من حكيم منزّه في فعله عن الغرض، وإنما الاعتقاد بأن الواجب هو الذي يفرض ذلك وقد بين ذلك "في كتابه الحوار إذ يقول كونفيشيوس: "إن

- 1 مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، (مرجع سابق)، ص 40.
- 2 Ernst Viktor Zenker: Histoire de la philosophie chinoise, opcit, p. 155
- 3 Ernst Viktor Zenker: Histoire de la philosophie chinoise, opcit, p. 156
- 4 ويل ديوارنت: قصة الحضارة، مرجع سابق، ص 622.

الحكيم يتعطش إلى الفضيلة، والرجل العامي يتحرق إلى اللذائذ المادية وإن الحكيم يعني بأن يلاحظ الواجب ويذعن له، والرجل العامي لا يهتم إلا بأن يتصيد بما فيه من فوائد، وإن الحكيم لا يفهم في العموم إلا الواجب أما العامي فلا يفهم إلا منفعته⁽¹⁾.

لقد رأى كونفوشيوس أن الإلزام يكون داخليا - ينبع من الضمير الإنساني - فعندما يكون منبع الإلزام من الضمير فانه يصبح أقل وطأة على الشعور الإنساني وأكثر واقعية نحو الالتزام به، على عكس الإلزام الخارجي، فالفرد يتبع ما يفرضه عليه ضميره دون الشعور بالإرهاق أو المعاناة، "إن الواجب هو ذلك الشيء الذي ليس بمسموح لأحد إبعاده لحظة واحدة"⁽²⁾، فلم يهتم بالعالم الآخر والروح والحياة بعد الموت، إذ سأل بعض تلاميذه عن الموت فقال: "إننا لم ندرس الحياة بعد فكيف ندرس الموت"⁽³⁾، فرفض الرد عن الأسئلة المتعلقة بالإله أو السماء.

إن نسق الحقائق الأخلاقية إن استمد سلطته مما هو خارق للطبيعة فلا يمكن التحقق منه بالتجربة وبالتالي لا يمكن الإيمان به، وما لا يمكن الإيمان به لا يطاع من جانب الأفراد، وكذلك إذا استند على سلطة دينوية لا يعترف بها الشعب فإنه لا يطاع أيضا وبالتالي تبقى إمكانية تشييده على ضمير الإنسان حتى يكون بالإمكان التحقق منه، فكانت مصنفاته تخلو من الأفكار الغيبية فلا ترغيب ولا تهيب ولا ثواب ولا عقاب كما هو الحال في الفكر المصري، تتحدث معظمها عن التاريخ والشعر والطبيعة وتحدد الواجبات التي هي العلاقات الأساسية العظيمة التي لا تتغير وهي: "الواجبات المتبادلة بين الإمبراطور والشعب الآباء والأبناء، بين الأخ الأكبر والأخ الأصغر، بين الزوج والزوجة، بين الصديق وصديقه"⁽⁴⁾، فالرباط الحقيقي هو ما يربط الإنسان بالإنسان، حيث هيمنت فكرة الواجب أو الالتزام على كونفوشيوس وتعاليمه الأخلاقية، فهو قانون أخلاقي عام للناس جميعا فمن عبارة كونفوشيوس: "دع الحاكم حاكما"⁽⁵⁾، يتبين أن أداء الأفراد لواجباتهم ضمان لانتظام الأمور وصلاح الدولة.

1 سعيد مراد: مدخل في تاريخ الأديان، مرجع سابق، 184.

2 محمد عبد الستار نصار: دراسات في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص 294.

3 عبد الرحمن مرجبا: الموجز في تاريخ الأخلاق، مرجع سابق، ص 271.

4 هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، (مرجع سابق)، ص 70.

5 عبد الوهاب جعفر: مذكرة في فلسفة الأخلاق، (مرجع سابق) ص 89.

إن هذا الالتزام يتخذ مظهرين، أولهما الالتزام نحو المجتمع ممثلاً في الأسرة، "فلا ينظر إلى الفرد بمعزل عن المجتمع"⁽¹⁾، وثانيهما التزام نحو الذات نفسها، "فلا يرى في المجتمع نوعاً من الذاتية الميتافيزيقية، تجب الفرد من الوجود فيفنى في المجتمع تماماً"⁽²⁾. "فالفرد خلال التزامه نحو المجتمع مطالب كابن أن يطيع أباه ويحترمه، وكزوجة بطاعة الزوج وإسعاده، فالولاء الموضوعي للأسرة هو الذي يميز الدولة الصينية"⁽³⁾، أما التزام الفرد تجاه ذاته فيكون بمراقبتها ومحاسبتها وتطهيرها إن هي أمرته بسوء أو أخرجته من روح التكافل والتضامن مع بقية الأفراد الآخرين.

إن الفرد لا يمكن بأي حال من الأحوال أن ينسحب من المجتمع ويعيش في عزلة، لأن هذا عمل شاذ لا يتفق مع طبيعته وضميره يصده عن مثل هذا العمل، "وعلى هذا فلا يمكن أن يتحول الفرد إلى زاهد أو ناسك، بل يجب عليه أن يعمل داخل إطار الجماعة وحينما يستشعر أن وجوده بينهم لا يتفق مع منحاه الخلقي فعليه حينئذ أن يتحمل عبء توجيه السلوك الاجتماعي نحو الطريق الصحيح"⁽⁴⁾.

إذن الأخلاق عند كنفشيوس تنطلق من الذات لتتجه نحو الآخرين، لتكون قانوناً عاماً للناس جميعاً، وهنا يجب تحديد قضية مهمة جداً في تعاليمه الأخلاقية، وهي مبدأ الإرادة الخيرة التي تسبق تأدية الواجب أو القانون.

إن قانون الإرادة هو ما ينبغي أن يكون وفي هذا الجانب يتقف "كانط" مع كونفوشيوس، عندما جعل الإرادة الخيرة هي منبع فلسفته الأخلاقية، إنها الصوت الباطن الذي ينبعث من أعماق وجودنا، إن قانون الإرادة يجعل أداء الواجب للواجب، الواجب الذي لا يطلب غاية أخرى غير ذاته، وأن أي عمل يقصد به شيء غير مراعاة الواجب لذاته من لذة أو ثروة أو جاه أو أي متاع من متاع الحياة الدنيا، يفقد قيمته الأخلاقية ولا يكون جديراً بأن يوصف بأنه عمل فاضل.

لقد سبق "نتشه" في حديثه عن "الإنسان الأعلى" غير أننا نلاحظ اختلافاً بين التصورين، "فإنسان كونفوشيوس المثالي يرى أن في استطاعة الآخرين أن يصبحوا

1 عبد الوهاب جعفر: مذكرة في فلسفة الأخلاق، (مرجع سابق) ص 93.

2 المرجع نفسه، ص 93.

3 هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ، العلم الشرقي، (مرجع سابق)، ص 70.

4 فؤاد شبل: حكمة الصين، ج1، دار المعارف ص 84.

نظراءه، إما سوبرمان "نتشه" فهو إنسان متعجرف، يحتقر الآخرين وينظر إليهم من عليائه شزرا كأنهم خول له وعبيد قائمون على خدمته لا يفكرون⁽¹⁾، لقد عني بالدعوة إلى إيجاد الشخص النبيل السامي، الرجل المتفوق. أو الرجل الأعلى المثالي، "الرجل المثالي في اعتقاده هو الذي تجتمع فيه الفلسفة والقداسة فيتكون منها الحكيم، والإنسان الكامل الأسمى في رأي كنفسيوش يتكون من فضائل ثلاث كان كل من سقراط ونتشه والمسيح يرى الكمال كل الكمال في كل واحدة منها بمفردها، وتلك هي الذكاء والشجاعة وحب الخير"⁽²⁾.

إن هذا النبيل أو الإنسان السامي، تجتمع فيه الفضائل العليا. تعد فضيلة "جين" فضيلة الإنسانية من أهم الفضائل التي لا يمكن الاستغناء عنها، إنها أساس الفضائل الأخرى إذ إن فضيلة الإنسانية تؤكد على ضرورة أن يعامل الفرد انطلاقاً مما يكمن بداخله من مشاعر الإنسانية "الرجل الخير دائماً شغوف بالخيرية لأنه يشعر خلال ممارسته لها وكأنه في موطنه"⁽³⁾.

من هذه الفضيلة يخلق الالتزام الاجتماعي، فالإنسان كائن اجتماعي أخلاقي، يحمل كل المشاعر التي تؤهله للعيش مع الآخرين، إن إدراك فضيلة الإنسانية تحقق السمو الكامل للإنسان، لهذا فقد "أقر كنفسيوش أنه يمكن للمرء الوصول إلى هذه الفضيلة سواء في جانبها النظري أو العملي عن طريق واحد، هو الجهد الأخلاقي المستمر والشاق، أي أن يبذل الفرد أقصى ما لديه من جهد لتهديب وتطوير ذاته عن طريق المواظبة على عملية التعلم وممارسة الصلاح وضبطها بفضيلة (لي)⁽⁴⁾ كي تساعد في تحقيق التناغم المطلوب"⁽⁴⁾.

إن فضيلة الجين تخلق فلسفة اجتماعية، إذ يحدث ترابط الذات الإنسانية مع الآخر وبذلك فهي تحدد كيفية التعامل مع الكائنات البشرية، وفقاً لنموذج السلوك المثالي، وهذا هو أساس الإصلاح الذي حققه كنفسيوش ومن هنا يتركب "الجين"

1 عبد الرحمان مرحبا: الموجز في تاريخ الأخلاق، (مرجع سابق) ص 259.

2 المرجع نفسه، ص 260.

3 Confocius, the analects trans by d.c.lau, regim book, 1979, p. 4.

* فضيلة "لي" هي فضيلة أداء الطقوس

4 هالة أبو الفرح: فلسفة الأخلاق والسياسة المدنية الفاضلة عند كنفسيوش، (مرجع سابق) ص 78.

من عنصرين الأول الإنسان والثاني الثنائية⁽¹⁾، إذ تتأكد العلاقة التبادلية بين الإنسان والإنسان، وبذلك يتحقق التماسك الاجتماعي بداية من الأسرة وصولاً إلى المجتمع كله.

اعتبر كنفيوش الأسرة هي الدعامة الأساسية لنمو الأخلاق، والمنبت الطبيعي لتكوين الإنسان الفاضل فركز على البر بالوالدين واعتبر طاعة الأبناء للإباء من الواجب المقدس "لكي يبلغ الإنسان حالة التفوق يجب عليه مراعاة (الخيار) بر الوالدين"⁽²⁾.

إن تقديس فضيلة الطاعة مرجعه الاحترام الكبير الذي يكنه الشعب الصيني للأصول والأسلاف الأوائل، فالصين هي عائلة كبيرة وهذا ما أقره "المرسوم المقدس للإمبراطور 'كانغ' يصف العائلة، نهر له سواعد وروافد كثيرة ولكن يجري نفس الماء مهما كان النبع بعيداً، فعندما نشرب الماء نتذكر النبع"⁽³⁾.

إن فضيلة الطاعة من الدعائم الأساسية للبناء الاجتماعي، إذ أن التناسق والانسجام الذي يميز الأسرة الواحدة ينعكس على الإمبراطورية في شكلها الكلي، لذلك سيطر النظام الأبوي القائم على العاطفة والرابطة الدموية يحكمه الواجب والالتزام المطلق "العلاقة الأبوية، البطيركية هي السائدة، ولأن الحكومة تقوم على أساس ممارسة الرعاية الأبوية للإمبراطور الذي ينظم كل قطاعات الدولة"⁽⁴⁾، وما يميز هذه الفضيلة أنها تستمر اتجاه الوالدين حتى بعد الوفاة وذلك بالالتزام بالحداد فترة وتخليل الذكرى "الابن يلتزم بالحداد فترة ثلاث سنوات، ينقطع خلالها عن كل المتع والملذات وكل ما عليه هو أن يلتزم بطريقهم ويعمل جاهداً على إحياء ذكراهم"⁽⁵⁾، فالطاعة هي الفضيلة الأساسية في الحفاظ على الولاء السياسي الذي هو في المقام الأول ولاء عائلي.

1 Ernst Viktor Zenker: Histoire de la philosophie chinoise, opcit, p. 155

2 فان براج: حكمة الصين، ترجمة موفق المشنوق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1998 ص 10.

3 فان براج: حكمة الصين، (مرجع سابق) ص 102.

4 هيكل: محاضرات في فلسفة التاريخ، (العالم الشرقي)، (مرجع سابق) ص 70.

5 هالة أبو الفتوح: فلسفة الأخلاق والسياسة، المدينة الفاضلة عند كنفيوشوس، (مرجع سابق) ص 92.

تعدّ فضيلة الاستقامة أو الحق من لوازم تكوين الرجل الفاضل، وترتبط بمعيار الحكم على الأشياء، ببصيرة العقل "الرجل الفاضل لا يوافق أي فعل أو قول وفقاً للرغبة أو الهوى وإنما لأنه يتفق مع مبدأ الاستقامة"⁽¹⁾، والاستقامة تعني الاعتدال والانسجام، فهي ضد الخداع وتظاهر الفرد بما ليس فيه من صفات، وهي توازن نفسي يتطلب اتفاق ظاهر الفرد مع باطنه، كما اعتنى كنفسيوش بأداب السلوك واللياقة والتهذيب وهذا كله تضمنه فضيلة "لي" (الطقوس)؛ فهي فضيلة تحافظ على استقرار النظام الاجتماعي، وتمنع ظهور الفوضى الأخلاقية، إذ أن انتشار الفضائل الأخلاقية من جانب كل فرد داخل المجتمع يتطلب بالضرورة وجود قواعد لسلوك تقوم بدور المنظم، وهذه القواعد هي ما يطلق عليها اسم "الطقوس" (لي)، في كتاب الأحاديث يقول كنفسيوش: "لا تنظر إلى أي شيء لا يكون 'ليا'، لا تصغ إلى أي شيء لا يكون 'ليا'، ولا تقول أي شيء لا يكون 'ليا' ولا تقوم بحركة لا تكون 'ليا'"⁽²⁾.

إن الطقوس تعلم الفرد الانضباط سواء داخل الأسرة أو خارجها، والغاية القصوى من الطقوس هي الانسجام وإحداث التوازن الداخلي للفرد "إن تمكن إنسان لمدة يوم واحد أن يتعود على التمسك بالطقوس خلال قهر الذات، فإن الإمبراطورية كلها سوف تتجه نحو الخير"⁽³⁾.

هذه من فضائل الرجل النبيل الذي لا يكتمل نبله إلا إذا نشر حكيمته في نماذج من العمل "يضع الرجل الأعلى نصب عينيه تسعة أمور لا ينفك يقبلها في فكره، فأما من حيث عيناه فهو يحرص على أن يرى بوضوح، وأما من حيث وجهه فهو يحرص أن يكون بشوشاً ظريفاً، وأما من سلوكه فهو يحرص على أن يكون وقوراً، وفي حديثه يحرص على أن يكون مخلصاً، وفي تصريح شؤون عمله يحرص على أن يبذل فيه عنايته وأن يعث الاحترام فيمن معه، وفي الأمور التي يشك فيها يحرص على أن يسأل غيره من الناس. وإذا غضب فكر فيما قد يجره

1 المرجع نفسه ص 85.

2 فان براج: حكمة الصين، (مرجع سابق) ص 109.

3 هالة أبو الفتوح: فلسفة الأخلاق والسياسة، المدينة الفاضلة عند كنفوشيوس، (مرجع سابق) ص 96.

عليه غضبه من الصعاب، وإذا لاحت له المكاسب فكر في العدالة والاستقامة"⁽¹⁾.

بهذا يضع نموذجاً للحاكم الفيلسوف المتصف بالحكمة، هذا هو الرجل الفاضل النبيل، الأعلى، المثال، الذي يعد الغاية القصوى لنسق كنفوشيوس وتعاليمه الأخلاقية لذلك فقد كان البرنامج التعليمي لديه يهدف في المقام الأول نحو تعليم وتهذيب الإنسان كيف يكون السلوك الفاضل وكيف يمكن للإنسان أن يطور طبيعته البشرية. ختاماً نستخلص أن كنفوشيوس قدم منظومة أخلاقية متناسقة، تهدف إلى تحقيق السعادة والسلام على الأرض فساهم في بناء نسق أخلاقي أساسه التنظير وبذلك فتح المجال للظهور الواضح للأخلاق النظرية التي تهتم بأسس الأخلاق "تجتهد لتفكيك قواعد السلوك التي تشكل الأخلاق وأحكام الخير والشر التي تتجمع وسط الأخلاق، تحلل البنى وتفرق أواصرها سعيًا وراء الهبوط إلى أسس الإلزام"⁽²⁾، فقد أسس كنفوشيوس الكثير من المفاهيم الأخلاقية المحددة لماهية الإنسان، كما ساهم مساهمة لا تنسى في بناء الركب الحضاري للإنسانية.

خلاصة

لم يكن هُماً في هذا المقال إيجاد حلول للمشاكل التي تعاني من الأخلاق في عصرنا الراهن، بل التعرف على الجذور الأولى للفكر الأخلاقي، عند الحضارات الشرقية مستخلصين النتائج التالية:

1- إن الإنسان الشرقي لم يكن غريباً عن الحياة الأخلاقية فقد عرفها وطبقها في سلوكاته اليومية فكان يميل دائماً بطبيعته وفطرته إلى استحسان الأفعال الخلقية، لكن فهم ماهية ومصدر هذه الأفعال لم يكتمل في هذه الحضارات، فكانت الأخلاق العملية هي النمط السائد أما تدوين المذاهب النظرية والقواعد الفلسفية فلم تسمح به طبيعة حياتهم العملية المليئة بالمصاعب والكفاح في سبيل العيش.

1 ول ديورات: قصة الحضارة، (مرجع سابق) ص 625.

2 جالكنين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة الدكتور عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة. بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 11.

- 2- عرف قدماء المصريين الأخلاق العملية واهتموا باهتماما بالغاً "فكانوا أصحاب سلوك منتظم يهدف إلى غاية متعالية هي الحياة الآخرة السعيدة، ورغم ذلك فالسلوكيات العملية الأخلاقية خلقت استقرار والازدهار في الحياة الاجتماعية العامة.
- 3- أما الحضارة الفارسية أروع ما يلفت النظر فيها هو النزعة السامية في تقدير الإنسانية والميل إلى الخير الأعظم الذي هو أصل كل الموجودات.
- 4- كما عرفت قدماء الهنود (البراهمية والبوذية) بعض الوصايا التي تعنى بتقويم الروابط الاجتماعية، ونشر المساواة بين الأفراد، والتمييز بين الخير والشر على أساس أن لكل منهما اله فالخير هو سبيل الفضيلة لمساعدة اله الخير على التغلب على اله الشر.
- 5- كان الصينيون وعلى رأسهم كونفوشيوس هم أسبق الشعوب القديمة إلى استلهاهم فلسفة الأخلاق والبحث فيها، فهو أول من نادى بفكرة الواجب داعياً إلى تقديسه وجعله مقياساً للسلوك فالخير عنده في إتباع طريق الواجب، أما الشر فيكون في إهماله كما يرى أن الفضيلة العليا تكمن في سيادة محبة الناس.
- 6- من هنا نرى أن الفلسفة الصينية في ظل تعاليم هذا الفيلسوف قد اتخذت طابعاً نظرياً وعلمياً معاً أما الأول يقوم على تحديد المفاهيم الأخلاقية كمعنى الواجب وطبيعته أما الثاني يقوم على تحديد العلاقة بين الفرد والمجتمع كما أنه لم يدع إلى ترك الدنيا ومحاربة الشهوات والفناء في ذات الإله وكان الاختلاف بهذا الاتجاه قد بلغت درجة الكمال أو قاربت إذا ما قيست بما قبلها.
- 7- حتماً نقرّ بأن شعوب الأمم الشرقية القديمة قدمت الكثير للحضارة اليونانية، فالاعتقاد السائد أن اليونانيون غير مدنيين في علومهم وفنونهم وآدابهم لغيرهم من الأمم التي سبقتهم اعتقاداً لهم فانه إن كانت الحضارة القديمة قد بلغت دور النضوج في بلاد اليونان، إلا إنها ولدت ونمت وترعرعت إلى حد ما في بلاد الشرق، فإليهم يعود كل الفضل في النضج الحضاري الذي أصله سقراط وأفلاطون وأرسطو أستاذ أول المدارس الأخلاقية العقلية المنظمة التي عرفت بها الإنسانية عبر التاريخ.

المصادر والمراجع:

- 1- أبو الفتوح احمد (هالة): الفلسفة الأخلاق والسياسة المدنية الفاضلة عند كونفوشيوس، ودار قباء للطباعة والنشر، 200.
- 2- الفوال (صلاح مصطفى): سوسيولوجيا الحضارات القديمة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1982.
- 3- الكيلاني (مجدى): الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون دراسة مصدرية، الإسكندرية، 2009.
- 4- الملاح (هاشم محي) الفصل في فلسفة التاريخ دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط2، 2007.
- 5- النشار(مصطفى): المصادر الشرقية للفلسفة. اليونانية، دار قباء لطباعة والنشر، ط1، 1997
- 6- النشار (مصطفى): تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للطباعة والستر، القاهرة. 1955
- 7- النشار(مصطفى): فكرة الالهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والعربية، مكتبة مدبولي، القاهرة ط2، 1985
- 8- جالكين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة الدكتور عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة. بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 11
- 9- جعفر(عبد الوهاب): مذكرة في فلسفة الأخلاق جامعة الإسكندرية، 1991
- 10- خضر (سواء): محاضرات في الفكر الشرقي دنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية القاهرة
- 11- ديوارنت (ول): المجلد الأول: ترجمة لفيف من العلماء، القاهرة، سنوات متفرقة.
- 12- زيعور (على) الفلسفات الهندية، دار الأندلس، بيروت 1982
- 13- شبل (فؤاد): حكمة الصين، ج1، دار المعارف.
- 14- كتاب المرتي: نقله إلى العربية د. فيليب عطية، مكتبة مدبولي، القاهرة 1988.
- 15- كريم (زيد عباس) سبينوزا، الفلسفة أخلاقية دار التنوير لطباعة والنشر ن بيروت 2008.

- 16- مراد(سعيد). المدخل في تاريخ الأديان، مصر، ط1 2000.
- 17- مرجبا (عبد الرحمان): الموجز في تاريخ الأخلاق، طرابلس، لبنان، ط1 1988.
- 18- مرجبا (عبد الرحمان): مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1988
- 19- نصار (محمد عبد الستار): دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط1، 1982.
- 20- هيجل (فريدريك) محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ج2 دار التنوير لطباعة والنشر.
- 12- زيعور (علي) الفلسفات الهندية. دار الأندلس بيروت سنة 1982.
- 22- فان براج: حكمة الصين، ترجمة موفق المشنوق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1998.
- 23- Ernst Viktor Zenker: Histoire de la philosophie chinoise, édition Payot, Paris, 1932.
- 24- Confucius, the analects trans by.d.c.lau, regim book, 1979.

القسم الثاني

استراتيجية التنظير القيّم في الفلسفة اليونانية

أولاً- ماهية الفضيلة عند أفلاطون

ثانياً- التفكير النسقي في فلسفة الأخلاق الرواقية

ثالثاً- الفكر الفلسفي الأخلاقي عند المدارس اليونانية المتأخرة

ماهية الفضيلة عند أفلاطون

حسب محاوره "مينون"

عنايات عبد الكريم

جامعة فرحات عباس سطيف - الجزائر

ليس الغرض من هذه الدراسة عرض أفكار أفلاطون حول موضوع الأخلاق والفضائل الخاصة بالفرد أو الدولة، فليس هناك من عرضها وقدمها أحسن وأجود من أفلاطون نفسه، لذا فأي عمل يسير في هذا الاتجاه يكون تكرارا لنفس الأفكار واجترارا لذات المفاهيم لكن الأسوأ في ذلك هو أن هذا التكرار والاجترار يكون بمصطلحات وألفاظ أبعد ما تكون عن الدقة الأفلاطونية المعهودة، ومن الجانب الآخر فإن الذي نفقده كذلك إن أردنا شرح نظرية أفلاطون هو البلاغة الفائقة والروح الحي للحوار السقراطي - الأفلاطوني الذي يجعلنا نعتقد من كثرة قراءته أنه حياة وليس أدبا، كما أننا لا نهدف أيضا لاستجماع وحشر شروحات الفلاسفة اللاحقين ومؤرخي الفلسفة اليونانية إلى جانب المختصين في فلسفة الأخلاق وعلمه في موضع واحد، وإن كان هذا العمل رغم صعوبته وحاجته لوقت طويل وبجهود مضاعف، يساعد كثيرا على استجلاء كل إمكانيات النص الأخلاقي الأفلاطوني كما أنه يُبين المصادر كجذور والنهايات كأهداف ومختلف الآثار التي أحدثها هذا العملاق الفلسفي الذي حرث الضيعة الفلسفية بأكملها جيئة وإيابا، ولم يترك إلا ما تحجب عنه بفعل الحتمية التاريخية التي تمنعه من طرح الموضوعات التي يطرحها تاريخنا المعاصر بفعل الصيرورة والاختلاف الكيفي.

إننا نسعى لإعادة اكتشاف النص الأخلاقي الأصلي عند أفلاطون من أجل إجراء عملية التحليل والنقد. فالتحليل يهدف إلى تفريق هذا النص من أجل السيادة عليه وبيان بنيته، أما النقد فهو موجه لتحديد الخط الفاصل بين

السقراطي والأفلاطوني وطبيعة التفاعل بينهما ثم محاولة البحث - بمساعدة الفلاسفة - طبعاً عن حدود هذا النص الأخلاقي ومختلف الجوانب التي غيرها في التقليد الإغريقي وكذلك الجوانب التي سكت عنها. كذلك سنحاول استقصاء الامتدادات التاريخية لهذا النص في العصور الوسيطة على وجه التحديد. وهذا الهدف الذي رسمناه هنا في البداية يتطلب منا توظيف المناهج والأدوات اللازمة للقراءة والاستنتاج والمقارنة المتمثلة في التحليل والتركيب المتاليين كمنهجين متحررين من كل تمذهب وانتماء.

أما المشكلات الافتتاحية التي ننطلق منها في هذا الموضوع هي: ما هي النصوص الأفلاطونية التي تشكل مفتاح نظرية الأخلاق عند أفلاطون؟ هل محاورة مينون هي أساس نظرية الأخلاق في فلسفة أفلاطون أم يمكن الحديث عن أهمية محاورات أخرى إذ علمنا أن العنوان الفرعي لمحاضرة هيبياس الصغرى هو "الفضيلة والمعرفة"؟ ما هي الحدود الفاصلة بين نظرية الأخلاق السقراطية ونظرية تلميذه ومريده الربي أي أفلاطون؟ وإن أردنا التشكك نقول: ما هي حدود أمانة ووفاء أفلاطون لنظرية سقراط؟ ما هي نسبة الترابط بين النظرية الأخلاقية وباقي عناصر المذهب الأفلاطوني المترامي الأطراف، إن في المجال المعرفي أو السياسي أو الميتافيزيقي؟ هذه بعض الأسئلة التي تفتح الموضوع للمباحثة، والبعض الآخر سيتولد من الضرورة التحليلية والحركة الفكرية دون سابق تخطيط لذا سنعمل كذلك على مقاربتها من خلال الارتكاز على النصوص التأسيسية كمصدر أول والنصوص الشارحة ذات الأصالة البحثية كمصدر ثان.

أولاً- دراسة تحليلية لمحاضرة مينون:

افتتح الفيلسوف وفيلسوف العلم الفرنسي (1892-1964) Alexander Koyré دروسه التي ألقاها في الجامعة المصرية المطبوعة تحت عنوان Introduction a la lecture de Platon بما يلي: "قراءة أفلاطون لذة كبرى، بل هي متعة فائقة، فإن النصوص الرائعة التي يمتزج بها الكمال الفريد للصورة بالعمق الكبير للفكرة قد صمدت أما عوادي الدهر فلم ينل منها الزمن، وبقيت حية على

الدوام، حية ما كتبت منذ عهد بعيد. وتلك الأسئلة السافرة المسئمة: ما الفضيلة؟ ما الشجاعة؟ ما التقوى؟ تلك الأسئلة التي ضايق بها سقراط مواطنيه...⁽¹⁾.

هذه الشهادة لا تعتبر مداهنة وبجاملة لأفلاطون من طرف مفكر متأثر به من خلال قراءة محاوراته، والدليل على ذلك هو أن الاعتراف بقيمة المحاورات الأفلاطونية نبعت من طرف الفلاسفة الذين جعلوا مهمتهم الأساسية تفنيد ودحض النسق الأفلاطوني الذي أصبح السمة الغالبة للفكر الغربي. وإن كان هناك الكثير ممن تكفل بذلك فإن أبرزهم على الإطلاق هو نيتشه F. Nietzsche (1844-1900) بالنظر إلى الضجة التي أحدثها في مشروعه الثوري المتمثل في القلب الجذري لكل البيان الفلسفي الذي هندسه أفلاطون، وجعل عنوان شذراته الأخيرة "محاولة لقلب جميع القيم" *Essai d'une transmutation de tous les valeurs*. طبعاً لن نجد عناء في إدراك مرمى سهام نيتشه، إنه يقصد تدمير الفلسفة التي تراكمت طوال ألفيتين على أسس "القيمة الأفلاطونية". ماذا يقول نيتشه عن محاورات أفلاطون رغم عدائه الشخصي للأفلاطونية؟ إنه يقر في مقدمة كتابة الذي خصصه لأفلاطون وحده، معترفاً: "أفلاطون بالنسبة إلى الفيلولوجي أعظم شأنًا... إنه ذو المواهب الفنية والقدرات الكبرى المتمكن من كل السجلات... وهو في التأليف يظهر موهبة درامية عالية... بالنسبة إلى حقبة أدبية مثل حقبتنا فإنه من العسير استحضار سمة هذه الذكرى الخاصة بالمحاورات الأفلاطونية استحضاراً دائماً"⁽²⁾.

يواصل نيتشه بعد تجميع الدراسات الحديثة حول محاورات أفلاطون خاصة كتابات شلايرماخر، و"أست" Ast، و"زوشر" Socher، و"هارمان" Hermann ونقدها في تحديد السمة الثابتة لفكر أفلاطون في ظل تشعب نظرياته المختلفة. فتوصل إلى أن الفلسفة الأخلاقية هي بمثابة القوة المهيمنة على كل فكر أفلاطون، وبهذا فإن نظرية الفضيلة ليست طرفاً هامشياً أو مكملًا لنسقه. بل على العكس من ذلك تماماً إذ هي الأساس الذي بني عليه الإستمولوجي والميتافيزيقي وبهذا تغدو

1 ألكسندر كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص 11.

2 فريدريك نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، ط1، ص ص 4-5.

الحياة وما عليها مجرد قيمة. وهذا ما يفسر اهتمام واهتمام أفلاطون على لسان سقراط بالفضيلة ومدى مصداقية التصورات العامة حولها⁽¹⁾.

يهما أولاً الجانب الشكلي والتصنيفي لمحاورة مينون. فهي من حيث الحجم تعتبر من المحاورات الصغيرة نسبياً بالنظر إلى مجموع المحاورات الكاملة لأفلاطون المقدرة بثمانية وعشرين محاورة. وقد اعتمدنا في هذا التقرير على ترجمتين في اللغة العربية هما:

1- ترجمة "شوقي داود تماراز" لمحاورة مينون ضمن السلسلة المهمة والنادرة لمحاورات أفلاطون الكاملة، والتي وردت في ستة مجلدات وهي على الترتيب التالي:

- المجلد الأول يحتوي على محاورة الجمهورية المقسمة إلى عشرة كتب (حوالي 443 صفحة).
- المجلد الثاني يضم سبع محاورات هي: بارمنيدس (86 صفحة) السياسي (94 صفحة) السوفسطائي (89 صفحة) جورجياس (122 صفحة) كارميدس (35 صفحة) ليسيس (34 صفحة) لاختيس (34 صفحة).
- المجلد الثاني: الذي يحتوي المحاورات الثمانية اللاحقة وهي: إيون (17 صفحة) بروتاغوراس (74 صفحة)، يوثيديموس، (59 صفحة)، مينون (48 صفحة)، يوثيفرو (23 صفحة)، دفاع سقراط (34 صفحة)، كريتون (17 صفحة)، فيدون (92 صفحة).
- المجلد الرابع وردت فيه سبع محاورات، هي على الترتيب التالي: كراتيليوس (91 صفحة) المائدة (70 صفحة) هيبياس الكبرى (43 صفحة) هيبياس الصغرى (23 صفحة) السيبيادس الأول (64 صفحة) مينيكسينوس (20 صفحة) كريشياس (20 صفحة كذلك).
- المجلد الخامس يضم بين دفتيه المحاورات الأربعة التالية: فايدروس (77 صفحة) ثياتيتوس (120 صفحة) فيليبوس (97 صفحة) طيماوس (100 صفحة).
- المجلد السادس وهو الأخير اكتمل بجمع المحاورات الأخيرة تاريخياً والكبيرة من حيث الحجم وهي القوانين أو النواميس التي كانت آخر ما كتب

1 المرجع نفسه، ص 75.

أفلاطون، وقد قسمها إلى اثني عشرة كتابا وبذلك استغرقت حوالي 462 صفحة.

2- ترجمة الدكتور عزت قرني التي تمت من اليوناني إلى اللغة العربية مباشرة دون وسائط. وترجمته تقع في حوالي سبع وثمانين صفحة (87 ص) والحقيقة أن هذا العدد الكبير من الصفحات مقارنة بترجمة "شوقي داود تمتاز" المقدرة بثمانية وأربعين صفحة فقط (48 ص)، يعود إلى كثرة تعليقات المترجم التي هي مفيدة ونافعة في توضيح الكثير من المسائل المتعلقة بالمفاهيم أو الشخصيات وحتى الأحداث ذات العلاقة بالموضوع.

الجانِب الشكلي الثاني المهم عند تحليل محاورَة مينون هو ترتيب المحاورَة من حيث تاريخ الكتابة. وبالفعل فقد اشتغل الفيلولوجيين (محبّي الكلمة) الألمان على هذه المشكلة فتوصلوا - والحق أنه لم يحصل إجماع بينهم واتفاق كلي حول هذا التوزيع وحتى عدد ها فهناك من يجعلها أربعة مثل "زوشر" - إلى أن هناك ثلاثة أقسام لمحاورات أفلاطون هي: أولا محاورات الشباب أو المحاورات السقراطية كما يسميها "أست" في كتابه "حياة أفلاطون وكتابه" سنة 1816. والميزة الأساسية الجامعة للمحاورات التي كتبت في هذه المرحلة التي تمتد إلى سن الـ 45 من عمره هي أنها محاورات مفتوحة النتائج، لذا فيمكن اعتبارها سلبية. بمعنى أنها لا تصل إلى تحديد تام ومغلق للمشكلات المثارة، إنما ببساطة محاورات دحضية فحسب. ثانيا محاورات النضج ويمكن تسميتها بالمحاورات الأفلاطونية السقراطية فيها يحقق أفلاطون خطوة استقلالية في مواقفه وتمتد إلى منتصف العقد السادس من حياته. وفي هذه المرحلة ألف محاورَة الجمهورية والمأدبة والفيديون أو في خلود الروح وفايدروس المخصصة لتعريف الجمال والعمل الفني. أما القسم الأخير فهو المعروف بمحاورات الشيخوخة فيها ألف الكتب الأخيرة خاصة القوانين، ميزتها مقارنة بالسابقة هي أنها "محاورات المراجعة والتعديل" إذ فيها ينجز أفلاطون نقده الذاتي لبعض المواضيع مثل الأسرة، وهذا ما نلمسه عندما نقارن نصوص الجمهورية بنصوص القوانين^(*).

* إذ نجد في الكتاب الخامس من الجمهورية في معرض حديث أفلاطون عن مركز المرأة يقول أنه يجب أن تكون نساء المحاربين مشاعة وهذا ما يعني بالضرورة شيوعية الأبناء وانتفاء مفهوم الأسرة كما هو متعارف عليه عند علماء السلالات باسم الأسرة الزوجية

هنا لا يسعنا إلا أن نخطو الخطوة الثانية مستفسرين: إلى أي مرحلة تنتمي محاوره مينون؟ ما هو السن الذي ألف فيه أفلاطون محاوره مينون؟ ما هو الدليل على أن هذه المحاوره تنتمي إلى مرحلة الشباب؟ لقد درج في معظم التصنيفات أن محاوره مينون تنتمي إلى المرحلة الأولى أي محاورات الشباب التي كان فيها أفلاطون تابعا لسقراط قبل أن يؤسس الأكاديمية لينتقل بعد ذلك من طور التلمذ إلى طور الأستاذية أين أصبح مصدرا للعلم بعدما كان طالبا له. وهذا يعني أن الكثير من مضمون هذه المحاوره هو في الأصل من أفكار سقراط، لذا ظهرت المعضلة الفلسفية التقليدية التي أدخلت الكثير من المهتمين بأفلاطون في حيرة وجدل حول التمييز الدقيق والصحيح بين الفكر السقراطي والفكر الأفلاطوني. أما مسألة استجابة محاوره مينون لخاصية المرحلة الأولى وهي النهايات المفتوحة والإجابات غير المسقفة فهو أمر واضح جدا. لأن الإجابة عن هذه المشكلة المطروحة حول ماهية الفضيلة وكيف تحصل للناس، في نهاية المحاوره كانت على النحو التالي عندما أعلن سقراط: "الفضيلة لا تأتي لا بالطبيعة ولا بالتعليم، وإنما هي نصيب إلهي يلقي من غير العقل إلى من يلقي إليهم... لن نعرف اليقين حول هذا الموضوع إلا حينما نأخذ في بحث ما هي طبيعة الفضيلة نفسها وفي ذاتها قبل الشروع في بحث الطريقة التي تأتي بها إلى البشر.⁽¹⁾" هذه المصارحة السقراطية تثبت أنه لم يستطع تقديم حل إيجابي، بقدر ما لجأ للحلول السهلة المجانية وهي

الحديثة التي كانت سائدة في المجتمع الإغريقي. والتبرير المعقول الذي قدمه أفلاطون لهذه الشيوعية الأسرية هو: "تفادي خلافات المال والروابط العائلية" التي تشكل في كل العصور والمجتمعات النسبة الأكبر من الخصومات. أما في المحاوره الأخيرة وهي القوانين فنجدته ينقلب على فكرة الشيوعية رافضا إياها، ويقر بالملكية الخاصة بالتقسيم وما ينتج عن كل ذلك من نتائج سياسية واقتصادية واجتماعية. للتوسع يمكن العودة إلى:

- أفلاطون: الجمهورية، ترجمة شوقي داود غمزار، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، المجلد الأول، الكتاب الخامس، ص 235.

- أفلاطون: القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، الكتاب الخامس، ص 261.

- فريدريك إنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة أحمد عز العرب، دار الطباعة الحديثة، ص 56 وما يليها.

1 أفلاطون، مينون، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، 100ب، ص ص 147-158.

"أما نصيب إلهي" والتي أصبحت منفذ العديد من الفلاسفة من بعده أمام العضلات الشائكة التي تنهك العقول.

أما النقطة الأخيرة المتعلقة بشكل المحاور فهي أبطال وشخصيات المحاور وهي:

1- سقراط: وهو المحاور المحوري والفعال مثلما هو واقع في الكثير من المحاور باستثناء البعض منها مثل البارمنيدس، والقوانين، والسياسي... وفي محاوره مينيون يلمح أفلاطون إلى أن سقراط كان في سن متأخرة حيث علامات الشيخوخة ظاهرة. رغم ذلك فهو لم يتخل عن طريقته في الحوار وهي اصطناع الجهل وبث الشك في محاوره مثلما تبث السمكة الرعشة في جسم من يمسكها⁽¹⁾.

2- مينيون: يظهر في المحاور أنه أجنبي من تساليا زار أثينا رفقة خدمه ومساعديه وحدث لقاء بينه وبين سقراط. في موطنه ينتمي إلى عائلة شريفة من النبلاء، وتظهر هذه الرفعة في أن هذه العائلة تحصلت على حق الاستقبال والضيافة عند ملك الفرس. وإلى جانب هذه الميزة الاجتماعية نجد كذلك مينيون من المتعلمين المميزين، لأنه تلقى الدراسة على يد جورجياس السفسطائي المعروف. وبهذا المستوى المعرفي المحترم يكون مينيون ندا لسقراط في مناقشة موضوع الفضيلة. لكن يبقى السؤال مشروعا جدا وهو: لماذا انتخب أفلاطون شخصية مينيون لنسج محاوره في الأخلاق والفضيلة؟ يقدم الدكتور غزت قرني احتمالين كإجابة عن هذا السؤال هما: أولا بما أن مينيون تتلمذ على يد جورجياس، فإن كشف قصر نظره وإبطال براهينه هو إلى حد كبير مساهمة في نقد أستاذه جورجياس ومنه نقد التوجه السوفسطائي ككل. فخطأ التلميذ من خطأ المعلم، وخطأ هذا الأخير هو من خطأ المنهج ككل. وبهذا يقنعنا أفلاطون وإن لم يكن يقصد مباشرة ذلك بأن الخطأ ينخر في السفسطائية على مستوى المناهج والعلمين والأتباع. أما التفسير الثاني وهو منطقي كذلك مثل الأول تماما فهو كالتالي: "إن مينيون من منطقة تساليا وهذه المنطقة شأنها شأن كل منطقة يونانية لها ميزة خاصة بها، وميزة تساليا

1 المرجع نفسه، 80 ب، ص 101.

هي انتشار الإباحية والفجور في يومياتها" والمفارقة المضمرة هنا هي كيف لرجل مثل مينون نشأ في هذا الوسط الذي يفتقر إلى الفضيلة أن يناقش ماهية الفضيلة؟⁽¹⁾، وتجدر الإشارة إلى شخصية منفصلة أو هامشية تدخلت في المحاورة وهي شخصية غلام مينون الغير مسمى أصلاً، وقد وظفه سقراط للبرهنة على صحة نظرية التذكر في المعرفة. وهو ولد لم يدرس العلم أصلاً خاصة الهندسة، إذ لا يتقن شيئاً إلا اللغة اليونانية التي تواصل بها مع سقراط.

3- أنيتوس: هو الشخصية الثالثة الواردة في المحاورة وإن كانت هامشية إلى حد معتبر لأنه لم يساهم في مناقشة مشكلة الفضيلة. وربما لأنه ليس متخصصاً في هذه المسائل بقدر ما هو مهتم بالسياسة، وبالفعل فأنيتوس هو أحد رؤوس حزب الديموس من جهة وهو واحد من ثلاثة اتهموا سقراط أمام قضاة أثينا بالتهمة الثلاثة المعروفة وهي التي صرح بها لأوطيفرون عندما التقى به في دهليز كبير القضاة كما يلي: اتهمني مليتيس من بثيسي وهو أحدهم فقط إلى جانب أنيتوس وليقون، بأي أعلم الشباب من أجل إفسادهم أولاً وأني شاعر مبتدع للآلهة، فأخترت آلهة جديدة وأنكر وجود الآلهة القديمة⁽²⁾. والتهمة الأخيرة ذات طابع سياسي إذ أن سقراط من الذين أظهروا عداوتهم للنظام السياسي الحاكم في أثينا وهو النظام الديمقراطي وتروجه لأنظمة مغايرة سواء الاسبرطي أو غيره. وبالفعل فإننا في ثنايا المحاورة تهديدات من أنيتوس لسقراط تتم بأن التهمة مدبرة منذ وقت طويل؛ إذ نبذه يتوعده قائلاً: "من يتهم عظماء أثينا بالعجز سيلقى عقاباً جديراً به... لهذا أنصحك إن أردت إطاعتي، أن تكون على حذر"⁽³⁾.

بعد تحليل الجانب الشكلي لمحادرة مينون، هذا الجانب الذي يساعد كثيراً على عملية الولوج الآمنة لفهم المحاورة، سنحاول الانتقال للجانب الذي يشمل المحتوى والمضمون. وكما هو وارد فإن محاورة مينون تحتوي على خمسة أجزاء أو فصول هي:

- 1 غزت قرني، تقدم ترجمة محاورة مينون، مرجع سابق، ص 13.
- 2 أفلاطون: أوطيفرون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، 2001، ص 23-25-73
- 3 أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 95 ب، ص 143.

1- طبيعة الفضيلة أو كيفية وصولها إلى الناس:

بصورة مباشرة وشبه فجائية يطرح أفلاطون مشكلة المحاورة على خلاف المحاورات الأخرى أين يعرض تقديمها مناسبا للموضوع قبل استشكله، هذه المباشرة في طرح المشكلة تدل -مثلا لاحظ ذلك مترجم المحاورة- على طابعها التعليمي الخالص، إذ يبدأ مينون متسائلا في وجه سقراط: "هل الفضيلة تُعلم، هل هي شيء يأتي بالمران، هل تظهر عند البشر هبة طبيعية؟"

هذه الفاتحة الاستشكالية يتم تحديد ماهية المحاورة، وهي الفضيلة من حيث طبيعتها. فليس هناك حضارة ليس لها تصور الفضيلة vertu وقطبها المناقض وهو الرذيلة Vice. فمن الناحية العامة أو الأكثر انتشارا يمكن لنا اعتبار الفضيلة ضربا من النزوع والقدرة الدائمين لإرادة وفعل الخير، وهنا نلاحظ ضرورة اجتماع الجانب الإرادي النفسي والجانب التحسيسي العملي⁽¹⁾. لكن هل الفيلسوف يرضى بسهولة بمكذا تعريف، فقد يعتبر تعريفا مقبولا لكنه في الحقيقة فإنه يستبطن معضلة هامة جدا وهي هل الفضيلة عمل أم نظر، هل هي تأمل أم ممارسة؟ وهذا فإن هذا التعريف لا يحقق الهدف وهو تحديد الماهية. ونحن نعلم كذلك أن أفلاطون من الفلاسفة اليونان النادرين الذين اتخذوا موقفا نقديا جذريا من التراث اليوناني السابق عليه، وفي الحقيقة فإن هذا النزوع التشككي الراديكالي هو الذي أفرز الفكر الأفلاطوني بأكمله.

قد نقول أن الفضيلة وفي مستواها اللغوي يمكن أن تدل على الفضل، بمعنى الشيء الزائد على ما يلزم فنقول مثلا في اللغة العربية "هذا من فضل ربي" أي من فيض القدرة الإلهية، والفعل الفاضل هو بالتدقيق "الإحسان من غير علة"، إذ لو كان لفعل الخير الذي نقوم به أغراضا وأسبابا لبطل أن يكون فضلا منا⁽²⁾، فهل يمكن أن يكون أفلاطون قد أخذ بهذا المعنى في تحديده لمفهوم الفضيلة؟ قد يبدو أن الأمر مستبعد على اعتبار الفارق بين اللغة العربية والثقافة اليونانية. لكن سوف

1 André LALANDE: vocabulaire technique et critique de la philosophie, 1 p. u f Quadriga, 1e édition 2002, p. 1202.

2 جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1984، ص 184.

نلاحظ أن سقراط قد قارب هذا المفهوم وإن لم يتطابق معه عندما رد على مينون قائلا: "ألا تضيف بأن الفضيلة هي الحصول على الخيرات بمراعاة العدل والتقوى"⁽¹⁾. إذ أن أفلاطون هنا يلمح إلى أن الفضيلة مرتبطة بامتلاك الخيرات عن طريق العدل طبعاً، والفائض منها الموجه إلى الناس يكون من فضل صاحبه. وبهذا نلمس التقارب بين المعنى العربي الذي يدل على النافل والزائد من جانب والفهم الأفلاطوني المرتبط بالقدرة المادية من الجانب الآخر.

لكن هل المفهوم يعني الطبيعة؟ قد نستعملهما دون تمييز في الكثير من الأحيان لكن بين المصطلحين تزهق الأفكار وتؤسس المحاورات وتشكل المذاهب. فأفلاطون لا يطرح اللفظ للمناقشة، بل يسعى إلى ما وراء الكلمات، إلى الطبيعة والماهية. فماذا نقصد بطبيعة الطبيعة أو ماهية الماهية؟

إن الكشف عن الطبيعة لا يعني بتاتا تحديد الشائع والمألوف، مثلما لا يعني ضبط المرئي والمحسوس. وبهذا المعنى فكر كل الفلاسفة اليونان تقريباً، خاصة الفلاسفة اللاحقين لبارمنيدس الذي فصل بين المعرفة العقلية والمعرفة الحاصلة عن طريق الحس. والكشف عن الأسباب غير المرئية أو ما يسمى بطبيعة الشيء، يشكل بالتحديد مهمة الحكميم كما صورها لنا أرسطو. هذه المهمة تتمثل في القدرة على التعرف على المسائل التي تتميز بالصعوبة والكلية البعيدة عن الحواس، هنا فقط تظهر مزية الإنسان الحكميم على بقية الناس الذين يتجهون في الغالب لتحصيل المعارف الحسية المنتجة. وبالتحديد تكون الحكمة معرفة بالمبادئ والأسباب القصوى التي تؤسس معنى الطبيعة⁽²⁾. كما أن تحديد طبيعة الشيء لا تتم بنظرة كلية شاملة، بقدر ما يكون بعملية معرفة العناصر والأجزاء فيما يقول أرسطو إلى جانب كشف بنيتها وتركيبها. فنحن مثلاً نعرف طبيعة السرير أو العربة من خلال معرفة عناصرهما وكيفية تركيبها. ولعل هذا ما يبرر اعتراض سقراط الذي تلا مباشرة سؤال مينون والذي سنكفه في الفقرة التالية.

إزاء السؤال الذي طرحه مينون، تحرك سقراط كاشفاً لنا منهجه المعروف. فقال حذراً ومعلناً عدم بداهة الإجابة: "إذا كنت لا أدري طبيعة الشيء، فكيف لي

1 أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 78 د، ص 97.

2 Aristote: la métaphysique, traduit par Jules Barthélemy Saint-Hilaire, poket-brodard et taupin, 1991, livre A- chapitre 1, 981 b, p. 41.

أن أعرف خصائصه؟"، فالتظاهر بالجهل هي الطريقة التي يفضلها سقراط إزاء محاوريه، وهنا بالضبط يسجل أهم ما يعتقد أنه جوهر الفلسفة؛ وهو تناقل الأفكار عن طريق المناقشة الحية التي تفترض الانطلاق من الشك في الأمور المألوفة. وعدم التسرع لإعلان الأجوبة والنظريات التامة منذ البداية. وبهذا الفعل المنهجي سجل سقراط طريقته في التفلسف وأصبح نموذج كل الفلاسفة الإغريق اللاحقين له، وحتى غير الإغريق⁽¹⁾، وسواء كان فعلا سقراط غير عارفا بالإجابة أو كان متظاهرا، فإن هذه اللأدرية- البدئية إزاء الأسئلة الفلسفية تعلم المحاور والقارئ على السواء عدم الاستخفاف بالمسائل ومن ثمة التهيؤ لشق الطريق الطويلة الموصلة إلى الماهيات والطبائع.

إن محاورا ذكيا مثل مينون لا يسعه إزاء إستراتيجية سقراط "السؤال كرد على سؤال" إلا أن يتقدم بالخطوة التالية وهي العمل على تقديم إجابة عسى أن تكون حلا مقبولا للمشكلة، فلا يمكنه أن يقابل سؤال السؤال بسؤال آخر. فيجيب على سؤاله بنبرة الواثق وصاحب الخبرة الواسعة: "فضيلة الرجل هي أن يكون قادرا على إدارة شؤون الدولة... وفضيلة المرأة أن تحسن إدارة منزلها محافظة على ما فيه ومطيعه لزوجها. وهناك كذلك فضيلة الطفل... وفضيلة الشيخ..."⁽²⁾، ولو أردنا تقييم رد مينون، لقلنا أنه ينم عن نظرة فاحصة لأنها انطلقت من ملاحظة واقية جدا من خلال الابتعاد عن التعميم الذي يولد الأحكام الكلية الخاطئة. ومقدورنا أن نوسع إجابة مينون لتشمل فضيلة الجندي، وفضيلة الدولة، وفضيلة العبد. إننا نعترف بدقة رد مينون نظرا لوعيه للاختلافات الموجودة بين الأجناس (الرجل والمرأة)، والأعمار (الصبي والشيخ)، والمراكز الطبقية مثلا (السيد والعبد)... فمن غير المعقول أن نطالب الطفل الصغير أن يلتزم بفضائل الشيخ الكبير وقل ذلك على بقية الحالات، والحق أن إجابة مينون هنا تشابه إلى حد بعيد إجابة "هيبياس من إليس" على سؤال سقراط حول ما الجميل أو الجمال؟ فقد قال إن العذراء الجميلة هي الجمال⁽³⁾؛ بمعنى أنه لا يمكن القبض

1 Henri Bergson, Les Deux sources de la Moral et de la Religion, Librairie Félix Alcan, Paris, Onzième édition, 1932, p. 58-60.

2 أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 71 هـ، ص 74-75.

3 أفلاطون، هيبياس الكبرى، المجلد الرابع، ترجمة شوقي داود تمزار، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 208.

على "معنى" إلا بالنظر إلى "حالة متجسدة"، وبالتالي فلا يمكن الحديث عن جمال متعال، بل دائما بربطه بحالات متجزئة. مما يسمح لنا بالحديث عن أنواع لا تحصى من الجمال: جمال الصبي، جمال المنزل، جمال الكتاب.

هل رضي سقراط بإجابة مينون مثلما قد يرضى أي محاور؟ لا يختلف اثنان أن موقفه من محاولة مينون كانت صادمة إلى حد كبير. فلنرى ما قال سقراط مجيبا على الجواب: "كنت أبحث عن فضيلة واحدة، وإذا بي أمام خلية من الفضائل تسكن عندك... الفضائل مهما يكن من كثرتها ومن تنوعها، إلا أنها تمتلك جميعا صورة معينة واحدة بها هي تصوير فضائل". وسقراط لن يعمل أبدا من تكرار نفس المطلب لكل محاوريه مهما كانت انتماءاتهم المذهبية، وفي أي موضوع كان. لذا نجده يعاتب هيبياس في تعريفه السابق للجميل: "قل لي ماذا يكون الجمال بنفسه أليست الفرس الجميلة جمالا؟ أليست القيثارة الجميلة جمالا؟ وماذا عن القدر الجميلة أليست تلك جمالا؟ إنك -يا هيبياس- لا تدرك المقولة الهيراقليطية القائلة بأن القروود الأكثر جمالا هي قبيحة بالمقارنة مع السلالة البشرية، وأن القدور الأكثر جمالا هي دميعة عند جمعها مع العذارى، إذا جمعت العذارى مع الآلهة، ألن تكون النتيجة الشيء نفسه كما لو وضعت القدور مع العذارى؟"⁽¹⁾.

من الواضح جدا أن مطلب سقراط ذو خصوصيات لم يدركها مينون أو أي سوفسطائي آخر حاوره، هذا ما جعل أرسطو يرسم منهج أفلاطون في كتاب الميتافيزيقا بصورة مختصرة ومعبرة جدا عندما قال أن أفلاطون في سنوات شبابه الأولى قد تعرف بفيلسوف يسمى أقراتيلوس "Cratylus/cratyle"، كما أنه اطلع على أفكار تقول بأن السيلاان الدائم هي خاصية الموجودات الحسية وبالتالي فلن التعرف عليها متعذر، وهذه مبادئ هيراقليطس Héraclite تعرف على كل هؤلاء قبل سقراط. لكن عندما تعرف على هذا الأخير ورافقه، فقد نقل له الاهتمام بالمسائل الأخلاقية وصرف النظر عن ظواهر العالم الفيزيائي عامة (لذا شاعت الفكرة بأن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض "ramené la philosophie du ciel sur la terre" وكان يبحث في الأمور الأخلاقية منصبا على الكلي مستهدفا التعريف⁽²⁾).

1 أفلاطون: مينون، ص 76. هيبياس الكبرى، ص 210.

2 La métaphysique, Op. cit, livre A, chapitre 6, 987b, p. 62

بهذا الرد تبدأ "المنحة التعريفية" لمينون رغم أن سقراط يطمئنه على قدراته في تحديد المسائل وضبط المفاهيم، من أجل تحريضه وتشجيعه لمواصلته واستكمال المشكلة التي كانت في بداية المباحثة، والشيء الذي حدث بعد ذلك هو أن كل تحديد من مينون لطبيعة الفضيلة كتعريف لها يقابل بتشكك سقراطي والغريب أن هذا التريب موضوعي وليس مجرد تفنيد تحكمي، وإن أردنا أن نحمل باختصار هذا المد والجزر بين المتحاورين سقراط ومينون، فإننا نتحصل على الجدول التالي الذي يظهر فعل مينون ورد فعل سقراط:

سقراط

مينون

- 2- الفضيلة هي القدرة على قيادة الناس 2- لكن هل فضيلة الطفل والعبد ستصبح هي الأخرى أن يكون كل منهما قادرا على قيادة أستاذه أو سيده؟
- 3- الفضيلة هي التمتع بالجميل من 3- ألا تضيف بالعدل مع مراعاة الأشياء

وامتلاك القدرة... على الحصول على التقوى... لكن أليس العدل أحد أجزاء الخيرات مثل الصحة والثروة.. ومظاهر الفضيلة.. أريد الفضيلة ككل. المجد في المدينة.

ينتهي هذا القسم الأول نهاية سلبية. إذ فشل مينون في ضبط تصور الفضيلة يكون خاليا من النقائص التي تكفل سقراط في كل مرة بإظهارها. والغريب أن مينون لم يشعر بأن سقراط يفعل ذلك من أجل إحراج، بل انتقل الشك من سقراط إليه واعترف قائلا: "لقد سمعت عنك يا سقراط، حتى قبل أن ألتقي بك، أنك لا تفعل شيئا غير أن توقع نفسك في الشك، وأن تجعل الآخرين أيضا يقعون في الشك... إنك تشبه... سمك البحر الكبير ذلك: الرعاش"⁽¹⁾، فرعشة الشك ماهية الفضيلة لم تبق في سقراط فقط، بل انتقلت إلى مينون واقتنع مثل محاوريه بصعوبة تحديد هذا المفهوم الذي يظهر أنه في متناول أي إنسان. فهل سيحرز أفلاطون تقدما في الأقسام المتبقية في مسيرته المفهومية؟

1 أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 80 ب، ص 101.

2- نظرية التذكر أو-المعرفة كتذكر:

يمكن القول أن نظرية التذكر هي الخيط الهادي لفلسفة أفلاطون بأكملها، إنها العنصر الواصل بين النظرية الميتافيزيقية والنظرية الاستمولوجية. لكن هل لنظرية التذكر امتدادات في الأكسيولوجيا أو القيم وبخاصة في فلسفة الأخلاق؟ هذا هو السؤال الذي نعتقد أنه مهم في هذا المقام. إن تحقق ذلك يكون أفلاطون بالفعل أبا النسق بامتياز وبدون منافس في العالم القديم. ألهم الفرس الذي ركله¹، وغض الطرف عن تعاليمه من خلال توجيه نظره إلى الطبيعة.

تنطلق شرارة النسق الأفلاطوني من ميدان الميتافيزيقا، حيث برهن على خلود النفس في المحاور التي خصصها لذلك. ونقصد محاوره فيدون التي أودع فيها البراهين الثلاثة على أن روح الإنسان تظل موجودة رغم موت الإنسان وفناء الجسد وهي:

* طبعا هو أرسطوطاليس مؤسس اللوسيوم، حيث قال عنه أستاذه أفلاطون معاتبا مغادرته الأكاديمية: "لقد رفسني أرسطو مثل المهر الذي يرفس أمه التي ولدته" فأرسطو هو صنعة أفلاطون إلى حد كبير، فقد تلمذ عنده لمدة تقارب العشرين سنة، كان يناديه بالقراء لتفوقه من بين الجميع في قراءة المحاورات، ويناديه كذلك بالعقل. لكن مصير التلميذ المتفوق هو ألا يبقى تلميذا، بل يستقل بآرائه واهتماماته، ويحدد مساره الخاص. وهذا بالضبط ما عبر عنه أرسطو بصورة ضمنية في مؤلفه الأخلاقي (الأخلاق النقومائية) عندما قال: لعل الأفضل أن نبحث عن (ماهية الخير) على وجه العموم، مع أن بحثا مثل هذا قد يشق علينا لأن جماعة من خلاننا هم الذين ابتدعوا نظرية المثل، لكنه يبدو لنا أن الأفضل بل الواجب يقضي بأن نضحى بعواطفنا الشخصية ضنا بسلامة الحقيقة لاسيما إن كنا فلاسفة، لأن إذا كان الطرفان عزيزان، فالواجب المقدس يفرض إثارة الحقيقة". وهذا يكون أرسطو أول معلم للموضوعية العلمية. لكن العلاقة الحقيقية بين أفلاطون وأرسطو ليس بيئة بذاته، مثلما يعتقد البعض من الدارسين الذين يجعلون فاصلا بينهما كالفواصل بين المثالي والواقعي. فهناك ملاحظات كثيرة أنجزها فلاسفة أمثال نيتشه وهيدغر تبين أن سياق الفكر الأرسطي لم ينحرف تماما عن السياق الأفلاطوني، بقدر ما أنجز منعطفات ليس إلا. للتوسع في الموضوع يمكن العودة للكاتب التالية:

Aristote: éthique à Nicomaque, traduit J. Barthélemy saint - hilare, 1 librairie générale française, 1992, livre I chapitre III para 1, p. 44.

Karl Jaspers: Introduction à la philosophie, traduit par Jeanne hersch, 2 librairie plon, (S.L), 1980, p. 126.

3 أوغسطين باربره البولسي: مقدمة كتاب "في السياسة" لأرسطو، للجنة اللبنانية لروائع الترجمة، لبنان، الطبعة الثانية، 1980، ص 48.

1- إن الروح تذهب من هذا العالم إلى العالم الآخر، ثم تعود إلى هنا حيث تولد من الميت، فإن صح هذا وكان الحي يخرج من الميت، للزم أن تكون أرواحنا في العالم الآخر، لأنها إن لم تكن، فكيف يمكن لها أن تولد ثانياً؟ هذا التساؤل من سقراط أسسه من اقتناعه بالمذهب القلسم القائل بالتناسخ.

2- نحن مقتنعون بأن جميع الأضداد ناشئة من أضداد (الأسوأ من الأحسن، الأعدل من الأظلم، الأضعف من الأقوى، الخير من الشر...) أفليس هناك ضداً للحياة هو الموت، كما أن النوم ضد اليقظة. فإذا كان هذان ضدين، فهما متوالدين إذن أحدهما من الآخر، فالحي من الأشياء والأشخاص متولد من الميت، فإن صح ذلك فلا بد أن تكون أرواح الموتى مستقرة في مكان ما، ستعود منه مرة أخرى.

3- أخيراً يقنع سقراط محاوره سيبس بخلود الروح قائلاً: لو كانت الأحياء صادرة من شيء غير الأموات، وكان الأحياء يدركهم الموت، أليس حتماً أن يتلع الموت آخر الأمر كل شيء؟ وهذا يعني بالضرورة أن الحي صادر من الموت والموت بدوره يولد الحي. وهذا يجعل سقراط يقر متيقناً بأن إيمانه ثابت بحقيقة واحدة وهي عودة الروح إلى الحياة من جديد وهذا ما يعطي لها صفة الديمومة والخلود⁽¹⁾.

إن الأسطورة التي يوظفها أفلاطون للتمثيل لمبدأ خلود النفس هي "أسطورة الجندي آر" ابن أرمنيوس من بامفيليا. التي أوردتها في خاتمة الكتاب العاشر من الجمهورية تحت عنوان مائل هو "خلود النفس" ومصير الروح الفاضلة. ومختصر هذه القصة التي رواها سقراط لصديقه جلوكون هو: "قتل آر في الحرب، وعندما جمعت الجثث لدفنها بعد عشرة أيام، تبين أن جثته وحدها هي التي لم تفسد، فنقل إلى بيته، وبينما كانوا يهيمون بدفنه بعد يومين، إذ به ينهض حياً وهو راقد على فراش الموت، ثم بدأ يقص على الباقيين ما رآه في العالم الآخر"⁽²⁾، فجثّة الجندي الشجاع آر، صاحب النفس الفاضلة والخيرة بقيت على حالها سليمة لمدة اثني عشر يوماً، بسبب عدم فناء روحه، إذ لم تنفصل كلية بل قامت برحلة تقييماً الخاص.

1 أفلاطون: فيدون، مرجع سابق، ص 180-187.

2 أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، ص 475.

ولأن كان أفلاطون يريد أن يستخلص درسا من هذه الأسطورة التي لا تشابه أساطير هو ميروس الخيالية وهو كون الإنسان هو المسؤول عن نتائج أفعاله ولا يحق أن ينحى باللائمة على الآلهة خاصة فيما يتعلق بالنتائج الإجرامية للأفعال، فإن ما نفهمه في مجال النفس هو أنها لا تفنى بل تتناسخ دوماً لكن دون أن تذكر ذلك. لكن لماذا؟ كيف تكون المعرفة تذكراً والنفس لا تذكر ما حدث لها في الحياة السابقة؟ فلندع سقراط يحتم أسطوره المشوقة؛ فقد قال: "مرت بعدئذ -روح آر ومن معه من الأرواح - وبدون دوران تحت عرش الضرورة وزحفت إلى سهل النسيان عند مرورها جميعاً، زحفت في حر محرق لا يطاق لأن السهل كان أرضاً قاحلة خالية من الشجر والنبات الأخضر، وحطت رحالها بجانب نهر الغفلة، وكان جميعها (الأرواح) مجبراً أن يشرب من مياهه كمية محدودة. وشربت منها أكثر مما كان ضرورياً تلك الأرواح التي لم تكن قد أنقذت بالحكمة، ونسيت كل واحدة منها كل شيء بينما كانت تشرب. وحدثت عاصفة رعدية، وقد حرم على آر أن يشرب من الماء"⁽¹⁾.

يمكن أن نفهم على الأقل أن النسيان وهو بالمقابل اليوناني "ليثيا" هو المحطة الأخيرة في العالم الآخر قبل العودة للعالم الواقعي. هدفها هو جعل الأرواح تغفل الحيات السابقة وتبدأ من جديد وكأن شيئاً لم يحدث. وعدم النسيان هو بالتحديد ما حدث لآر، مما سمح له بتذكر تفاصيل الرحلة الروحية. وإن كنا نقابل بين كلمتي "نسيان" و"ليثيا" على هذا النحو المبين، فإن عدم النسيان يقابله بالضرورة اصطلاح "أ- ليثيا" في اللسان اليوناني الذي يعني الحقيقة. بالتالي يصبح الحقيقي هو عدم النسيان والمعرفة لا تدل إلا على التذكر. وبهذا يأخذ سقراط بأيدينا مباشرة إلى العبارة الضرورية القائلة بأن: المعرفة تذكر أي هي عدم نسيان ما علمته وتعلمته النفس في الحياة (بالمفرد أو بالجمع) السابقة.

ماذا ينتج عن خلود النفس من الناحية الإستمولوجية؟ أو ما هي النتيجة المعرفية لعدم فناء الروح بعد موت البدن؟ وإن كانت المعرفة تذكر فهل هي استدخال أم استخراج؟ يجيب سقراط عن هذه التساؤلات مثلما يجيب على مينون المستمع التابع قائلاً: "باعتبار أن النفس خالدة وأنها تولد مرات عديدة؛ فإنه ليس هناك أمر لم تتعلمه. ولما كانت الطبيعة من جنس واحد، وكانت النفس قد تعلمت

كل شيء، فليس هناك ما يمنع أن تذكرها لشيء واحد، تجد بمفردها كل الأشياء الأخرى، فما البحث والتعلم إلا تذكر وحسب⁽¹⁾. الطبيعة إذن واحد سواء الطبيعة العاقلة أم الحية أم الجامدة، لهذا فكل ما يمكن أن يعرفه الإنسان لا يخرج من حدود هذه الطبائع الموجودة، والمعارف التي يحصلها لا يمكن إلا أن تكون مترابطة رباط السلسلة الواحدة، مما يسمح بجلب معرفة ما في حالة تذكر معرفة أخرى مرتبطة بأحد الربائط بها (أي بالأولى) سواء كان التشابه أو الاختلاف أو الاقتران... الخ من العلاقات المختلفة. وهذا ما تكفل سقراط بالبرهنة عليه أمام مينون في قصة العبد والنظرية الرياضية التي استطاع أن ينشئها رغم أنه جاهل بأمور الهندسة أو غيره من العلوم الأخرى. إن العبد أو الإنسان عموما لا يحتاج إلى تعلم أي جديد، بل كل ما يحتاجه هو مساعدة إنسان آخر لاستخراج ما تم نسيانه. وهنا بالضبط شعر سقراط أن مهمته لا تخرج عن هذا التحديد، وأعلن أنه يولد من الرجال معارفا مثلما تولد أمه من النساء أطفالا.

إن الذكاء والمعرفة هي ما كانت تمتلكه الأرواح قبل أن تنقص الأبدان، وحدث النسيان في تلك اللحظة التي تم فيها الاتحاد بينهما والعودة من جديد إلى الوجود. وبهذا التوصيف نفهم جيدا لماذا اعتبر أفلاطون أن التفلسف هو استعداد للموت وأن البدن هو الذي يكرس النسيان في وجودنا لأنه يوجه النفس إلى الشهوة والمال كما أنه يجعلها تصاب بالمرض من وقت إلى آخر... يقول أفلاطون "ما دمنا في أجسادنا وما دامت الروح ممتزجة بهذه الكتلة من الشر، فلن تبلغ شهوتها حد الرضى، وإنها لشهوة الحقيقة، ذلك لأن الجسد مصدر لعناء متصل، علة هذه الحاجة إلى الطعام، وهو كذلك عرضة للمرض الذي يتأها فيحول بيننا وبين البحث عن الحقيقة... فمن أين تأتي الحروب والمعارك إن لم تكن آتية من الجسد وشهواته، فالحروب يثيرها حب المال، والمال إنما يجمع من أجل الجسد... يضعف الوقت الذي كان ينبغي أن يتفق في الفلسفة، ما الموت سوى انفصال الروح عن الجسد وانعزالها في مكانها الخاص، وفكائها من أغلال البدن... والفلاسفة يحق وحدهم دون غيرهم ينشدون خلاص الروح، الفلاسفة الحق لا ينفكون يعدون أنفسهم للموت"⁽²⁾.

1 أفلاطون: مينون، 81 ج، ص 106.

2 فيدون، ص 172-175.

إن الخلود إذن يقتضي أن تكون المعرفة تذكرا، وإن سألنا لماذا لا يتذكر جميع الناس ما تعلموه فيما سبق؟ لكانت الإجابة أن النسيان هو نصيب الأرواح الغير محبة للحكمة، لأن روح الفيلسوف وإن كان محلها هو الجسد، إلا أن حلولها فيه قلق باستمرار. مما يجعل نسيانها عرضي ومؤقت عكس بقية النفوس. وبهذا فالمعرفة ليست سوى استخراج لمعارف موجودة في الأصل. المعرفة ليست سوى المرحلة النهائية لنحلة تستخرج العسل من داخلها، المعرفة هي نسيان وإغفال إن لم نقل إنكارا لحالة جمع الطعام من الأزهار والأشجار.

تبقى المسألة التي تفرقنا وسقراط معا هي: إن كانت المعرفة تذكر، فهل يمكن أن تكون الفضيلة كذلك؟ هل الفضيلة كامنة فينا وما نحتاجه هو فقط فيلسوفا مثل سقراط لينتزعها من برائين النسيان؟ هل هذا يعني أن الفضيلة لا تُعلم؟ إن هذه الأسئلة مشروعة جدا بالنظر إلى القسم الثالث الذي وضعه أفلاطون لمحاورة مينون.

3- إمكان تعليم الفضيلة ومنهج البحث بالفروض أو تربيض الأخلاق:

بما أن طبيعة الفضيلة لم يتم تحديدها بعد برفقة مينون، فإنه يعيد بصورة شبه حرفية السؤال الذي طرحه في بداية المحاورة: هل ينبغي أن نقد على الفضيلة باعتبارها موضوعا للتعلم أم باعتبارها شيئا يأتي بالطبيعة أم أنها تصل إلى البشر على نحو آخر؟ والفرق الوحيد بين الطرح الأول والثاني هو أن هذا الأخير أصبح أكثر تفتحا بسبب وعي الصعوبة التي تنجز على تحديد أفق الحلول.

لا يبحث الفضيلة من كان جاهلا بالرياضيات والهندسة، هو الشعار الذي يلائم مدخل محاورة مينون، مثلما الشعار الذي وضعه أفلاطون على باب مدرسته هو "من لا يعرف الرياضيات لا يدخل الأكاديمية"، إن فيثاغورية أفلاطون من المسائل المطروقة جدا عند الحديث عن مصادر فكره. قد تجلّى أثر الفكر الفيثاغوري الذي عمد إلى تربيض الكون على أفلاطون في أهم المواضيع المختلفة عن الرياضيات وهو موضوع الأخلاق، وهذا ما سبب الدهشة والاستغراب لأرسطو عندما تحدث في الأبوريا الأولى عن مشكلة دراسة المتغير بغير المتغير قائلا: "كيف يمكن أن توجد طبيعة مفهوم متغير وليكن الخير مثلا في مسائل تميز بالثبات التام مثل العلم المجرد وهو الرياضيات؟ أليس هذا مدعاة للسخرية من

الرياضيات مثلما فعل أريستيبوس "Aristippe" المتأثر بالسوفسطائيين. إذ أنه لاحظ أن في الصناعات والفنون الإنتاجية على شاكلة التجارة والإسكافية تقوم أحكام التفضيل مثل قولنا هذا أفضل من ذاك، وأسوأ من الآخر. في حين أن الرياضيات والعلوم التابعة لها لا يمكن لنا الحديث عن شيء أفضل أو أسوأ من الآخر⁽¹⁾، ونحن بدورنا نقول هل يمكن لمنهج الرياضيات أن يفك العضلة التي أربكت مينون وسقراط على حد سواء؟ ألا يمكن استحداث منهج يلائم خصوصيات علم الأخلاق مثلما الاستنتاج والأكسيوماتيك يلائم علم الرياضيات؟ أم أن عبقرية أفلاطون قد سبقت غاليلي في اعتبار أن الفيزيكا والميتافيزيكا والأكسيولوجيا هي كتب لا يحسن قراءتها إلا من أحسن العلم الرياضي؟

علينا أن نفحص ما هو التحديد الأفلاطوني لمنهج البحث بالفروض؟ يقول سقراط مقترحاً منهجه الجديد في البحث مع توضيحه: "ما أقصده بالبحث الفرضي ها هو: إنه على مثال الطريقة التي كثيراً ما يستخدمها أهل الهندسة في فحص المسائل... إذا كان هذا، فلإني أرى استنتاج هذه النتيجة، إذا كانت للفضيلة هذه الكيفية، فهل ستكون شيئاً يُعلم أم شيئاً لا يُعلم. الفضيلة إذا كانت علماً فيمكن تعليمها، وإن لم تكن فلا"⁽²⁾، من هنا نلاحظ أن طريقة سقراط قائمة على تقديم القضية موضوع البحث على شكل افتراض، وكل افتراض هو علم سابق للعلم من حيث المبدأ. بمعنى أن كل فرضية تحمل في طياتها مشروع علم، ومن أراد بلوغ العلم فعليه أن يسلك درب الفرضيات المطروحة للنقاش. ووعي هذه المسألة بعمق وحدة دفع بوانكاريه للحديث عن "العلم والفرضية" La science et l'hypothèse بمعنى تأسيس المعرفة العلمية لا يحدث إلا بالقدرة المتاحة للعالم لوضع افتراضات لم ترد على خلد السابقين. إذ نجد في العلم الرياضي المعاصر أن بداية لوباتشفسكي Lobatchevsky كانت بافتراض إمكانية رسم متوازيات عدة مع مستقيم معطى من نقطة خارجه. ومن بعده ألف ريمان Riemann بحثه الموسوم بـ "في الفرضيات التي تستخدم في تأسيس الهندسة"⁽³⁾.

1 Aristote: la métaphysique, Op.cit, livre b, chapitre 2, 996b, p. 97

2 أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 87 ج، ص 124-125.

3 هنري بوانكاريه: العلم والفرضية، ترجمة حمادي بن جاء الله، مركز دراسات الوحدة العربية - المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 116.

إذن فنقطة انطلاق منهج البحث بالفروض هو وضع هذا المشروع علنية وبوضوح على طاولة النقاش. والمقصود هنا بالعلنية هو أن يكون معلوما لدى كل أطراف النقاش دون تمييز، وهذا من أجل الحصول على منصة انطلاق موحد عند كل الباحثين في الموضوع لتفادي الخلافات أثناء سير المدارس الجماعية، أما عنصر الوضوح فيتجسد في ضبط التصورات تحديدا والبنية الصحيحة للمصادقات، وبعد ذلك تبدأ المناقشة الجدية لهذا الفرض ومن جميع الجوانب دون تساهل أو تسامح، فالصرامة المنهجية هي أهم مهمة تنجز إزاء الافتراض المعروض وهدف المناقشة ليس طبعا التحامل على الفرض تحاملا سلبيا بل هو العمل على توجيه انتقادات له وكذلك إثراؤه من خلال تنقيحه، وتكون النتيجة واحدة من اثنين:

1- رفض الفرض وإنكاره إذا كانت الانتقادات موضوعية ووجيهة لا يمكن ردها والدفاع عن الفرضية.

2- المحافظة على الفرضية وتأسيسها إذا كانت مجمل الملاحظات والانتقادات ضعيفة وردية لم تستند لشرط الموضوعية ووحدة العقول المتباحثة⁽¹⁾.

إننا لا نعثر على منهج البحث بالفروض في محاوره مبنون فقط، بل في محاوره الجمهورية وبارمينيدس كذلك، وقراءة هذه المحاور الأخيرة تجعلنا نقنع بأن أفلاطون تخلى عن سقراط، بل انقلب على مبادئه الخاصة، إنها محاوره النقد الذاتي بامتياز وهذا بسبب استعماله منهج الفرض أو البحث بالفرض. فقد كان موضوع الحوار الذي دار بين كيفالوس وأديمانتوس، وجلوكون، وأنتيفون وسقراط يدور في مسألتين أساسيتين هما:

أولا: الإشكاليات النظرية لنظرية المثل كما عرضها سقراط مع نقد كل مسن بارمينيدس وزينون لها.

ثانيا: عرض مفصل لنظرية الوجود واللاوجود من جهة الواحد والمتعدد من الجهة الثانية. إننا كذلك لا نشعر بصعوبة استكشاف منهج البحث بالفرض، فمع كل بداية فقرة نجد البداية المتكررة: "إذا كان"، ومثال على ذلك: يقول بارمينيدس

1 محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي، د ط، 1977، ص 28 André LALANDE: vocabulaire technique technique et critique de la philosophie, op.cit. p. 428.

إذا كان الواحد موجودا، فماذا يلزم عن ذلك من نتائج بالنسبة للآخرين، وإذا كانت الأشياء المشاركة في الواحد كجزء والمشاركة في الواحد ككل هي أكثر من واحد، ألن تكون هذه الأشياء بالضرورة كثيرة لامتناهية من حيث بالضبط أنها تشارك في الواحد، إذا كان الواحد ليس موجودا فماذا ينتج عن ذلك؟⁽¹⁾، فما يقوم به أفلاطون بهذا المنهج هو تفحص نتائج عدة افتراضات من أجل انتقاء الفرضية الصحيحة.

إن الفرض الذي انطلق منه سقراط هو كون الفضيلة خيرا، إذ لا يمكن إلا اعتبارها كذلك، وإذا كان الخير موضوعا للعلم فهذا يعني أن الفضيلة كذلك تعتبر موضوعا للعلم وإذا كان الخير منفصلا عن العلم فالنتيجة أن الفضيلة ليست علما، وإذا كان الخير هو مصدر الفائدة فإن الفضيلة كذلك مفيدة، ومن الأشياء التي نعتبرها مفيدة نجد الصحة والجمال والثروة والقوة، لكن الحق أن هذه الأشياء قد تكون مصدرا لعدد لا يحصى من الأضرار، لذا فهي لن تكون مفيدة إلا إذا تم استعمالها استعمالا حسنا أو صحيحا. فالشجاعة بدون عقل وروية لا تعدو أن تكون قهورا وجنونان فإن استلم العقل مقاليد تسيير النفس فإن السعادة هي نتيجة كل الأفعال، وإن لم يحدث ذلك ستكون حتما النتائج عكسية. وهذا يعني أن الفضيلة كملكة نفسية مرتبطة بالعقل والذكاء، وبما أن كل الفوائد صادرة من العقل والتروي، وكانت الفضيلة مفيدة، فإن القول الصحيح هو أن الفضيلة عقل، وجميع الفضلاء هم كذلك لأهم عقلاء وليس لان طبيعتهم جعلتهم أفاضل. ويستنتج مينون من افتراضات سقراط أنه إذا كانت الفضيلة علما، فمن الممكن جدا أن تكون موضوعا للتعلم. لكن سقراط ينهي الفرضيات بعد تثبيت النتيجة الصحيحة وهي كون الفضيلة علم قابل للتعلم بملاحظة يائسة عندما قال: "المؤكد على الأقل أنني كثيرا ما بحثت عما إذا كان هناك معلمون للفضيلة. ورغم كل اجتهادي إلا أنني لم أستطع العثور عليهم"⁽²⁾، لكن لماذا لم يعثر أو يشاهد سقراط معلمي الفضيلة؟ ألم يكن مواطنا أثينيا في القرن الرابع أين كان "معلموا الحكمة"

1 أفلاطون: بارمنيدس، ترجمة حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، 160 أ-163 ب، ص 88-104.

2 أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 89 هـ، ص 131.

يجولون كل اليونان من أجل تلقين الشباب مقابل أجرة كل ما يرغبون فيه؟ ألم يلتق سقراط سفسطائيا قط وهو الذي اتخذ من شوارع أثينا محلا مفتوحا لتفلسفه؟

4- عن رجال السياسة والسفسطائيين أو السفسطائي والفضيلة:

هل يمكن لأنتوس الذي التحق للتو بسقراط ومينون أن يفك العقدة التي أوقفت كلا من سقراط المتشكك دوما ومينون النشط والجاد في البحث. مع العلم أن هذا الوافد الجديد لا يقل شأنًا عن سابقه من حيث التواضع والاجتهاد والتربية الحسنة التي تلقاها من والده، كما عرف عنه المساهمة في الحياة السياسية في أثينا، هل يوجد فعلا معلمي الفضيلة مثلما هناك معلمو الطب والإسكافية والموسيقى؟ ومن هم على وجه التحديد والتسمية؟ هل يمكن أن يكون السفسطائي هو بالضبط أستاذ الفضيلة المفقود؟ يبدو أن هناك اختلاف جذري بين موقف سقراط وأنتوس من السفسطائية، اختلاف من شأنه أن يولد صراعا في مستوى أعلى وبالفعل فقد أثمر هذا الخلاف ما سيعرف لاحقا بمحاكمة سقراط وهي الحادثة التي صورها لنا أفلاطون في الأبولوجي بعد صدور حكم الإعدام في حقه من طرف قضاة أثينا⁽¹⁾.

إن موقف أنتوس من السفسطائية ايجابي من خلال إقراره بإمكانية الاستعانة في تعليم الفضيلة بأحد مدرسي الحكمة المعروفين بالسفسطائيين، فهم على الأقل يحملون صفة الحكمة (صوفوس) في تسميتهم مما يعني أن إنكار أهليتهم يوقعنا في التناقض. وإن بدا هذا الموقف غير مستقيم في سياق الفلسفة الأفلاطونية، فإن العديد من الفلاسفة المعاصرين عملوا على إظهار هذا الوجه المشرق للفكر السفسطائي وبالتالي تبني رأي أنتوس. ولعل الفيلسوف المعاصر المتأغرق فريدريك نيتشه أحسن مثال يُضرب في الدفاع عن جدارة الفلسفة السفسطائية باعتبارها فلسفة الواحدية الأنطولوجية والإبستمولوجية عكس الفكر السقراطي -الأفلاطوني الذي كرس الفرق بين الصدق والخطأ وبين العقل والحواس وبين عالم الواقع وعالم الحقيقة⁽²⁾.

1 أفلاطون: دفاع سقراط، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، 2001، ص 69 وما تلاها.

2 عبد الكريم عنيات: نيتشه والإغريق، منشورات الاختلاف- الدار العربية للعلوم، الجزائر- لبنان، الطبعة الأولى، 2010، ص 115 René Berthelot: Romantisme Utilitaire, Etude sur le mouvement pragmatiste. le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, librairie Félix alcon, paris, 1911, p. 89

غير أن موقف سقراط كان سلبيا بالطلق، فالسعي وراء أي من السفسطائيين طلبا للعلم هو ضرب من الجنون، بل هو إفساد للمواهب وهدر للقدرات إلى جانب النقود التي تدفع لهم. كيف للسفسطائي أن يُعلم الفضيلة وهو مفسد الشباب من حيث المبدأ والساعي للثراء من حيث النتيجة؟ ألم يكسب بروتاغوراس ثروة طائلة تفوق ثروة النحات فيدياس، رغم أنه يفسد نفوس الشباب في حين أن فيدياس يخلد صور العظماء من اليونان؟ ألم يتحصل من يبرز مآثر اليونان بصورة فنية على أقل مما تحصل عليه فنان خداع للجمهور والشباب؟ كيف عجز الشعب اليوناني على وجه العموم عن كشف حيل هؤلاء طوال فترة من الزمن طويلة جدا؟ هل هو حذق السفسطائيين فعلا في التنكر والإخفاء؟ إن هذه بعض الأسئلة فقط التي يطرحها أفلاطون على لسان سقراط كجزء من مشروع كبير يضاهي كل مشاريعه الإيجابية. لأن تنفيذ السفسطائية هي الخطوة التمهيدية والضرورية التي قام بها أفلاطون من أجل تأسيس مذهبه على أنقاضهم. كما أنه من الصعب جدا أن نطلع على محاوراة أفلاطونية دون أن نلمح هجوما إما مباشرا علنيا أو مضمرا للسفسطائية سواء بالعموم أو كل با سمه الخاص. فقد اختتم الغريب الإيلي ورفيق بارمنيدس وزينون نصائحه لسقراط وثياتيتوس قائلا: "السفسطائي صنف ليس بين أولئك الذين يمتلكون المعرفة، بل إنه مسبب منتقضة نفسه، إنه التلاعب بالكلمات بغرض الخديعة"⁽¹⁾.

إن النظرة الحديثة والمعاصرة للاتجاه السفسطائي قد تلونت بلون التأويل الأفلاطوني، فأصبحنا نحكم على فلسفتهم من منظار أفلاطون وسقراط دون

1 أفلاطون: السوفسطائي، ترجمة شوقي داود غمزار، المجلد الثاني، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 293. وللتوسع في موقف أفلاطون من الاتجاه السفسطائي يمكن العودة إلى المحاورات التالية:

- فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 66.

- بروتاجوراس، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 68.

- ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 40.

- جورجياس: ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 51.

التساؤل عن مشروعية الأخذ بهذا التأويل فقط دون غيره. أليس أحسن الحكام والقضاة لا يصدر حكماً إلا إذا استمع إلى طرفي الخلاف وليس طرفاً واحداً فقط. وهل استمعنا نحن إلى الطرفين؟ قد يبدو أن أفلاطون كان حاكماً موضوعياً في النزاع السقراطي السفسطائي الذي لم ينته أبداً. لكن في الحقيقة أن أفلاطون كان حاكماً وطرفاً في الخلاف وهذا ما يسقط عنه صفة الموضوعية والحياد، إن قوة موقف أفلاطون من الفلسفة السفسطائية قد انتقل إلى تلميذه أرسطو تحت سلطان أستاذه، رغم أنه كان يترث في الأحكام ويستند إلى الوقائع وليس إلى الأشخاص. إذ نجد أرسطو يطور الموقف الأفلاطوني تجاه السفسطائية ويعمقه أكثر في المجال المعرفي والمنطقي على وجه التحديد، إذ نجده على امتداد مؤلفاته الكثيرة يعمل دوماً على كشف عيوب مبادئ هذه الفلسفة؛ إذ نجده في الكتاب الأول من الريطوريقا (الخطابة) يعتبر القياس السفسطائي مرادفاً ومساوياً للمغالطة، وهنا تأتي مهمة الجدل في التمييز بينهما على أحسن وجه. وفي كتاب الجاما من الميتافيزيقا خصص أرسطو عدة مقالات لدحض موقف السفسطائية في نظرية المعرفة النسبية عندهم، والتي نسفت أهم مبدأ للفلسفة الأولى والمتمثل في عدم التناقض. فوفق نظرية بروتاخوراس فإن ذات الشيء يمكن أن يكون ولا يكون في نفس الوقت وعلى نفس الجهة، وأن التمييز بين الصحيح والباطل ليس دقيقاً مثلما نعتقد وبالتالي فالمعرفة الموضوعية غير موجودة. فهذه المواقف تثبط عزيمة المبتدئين بالفلسفة وتجعل المفكر الذي يبحث عن حقيقة الأمور كمن يسعى للبحث والقبض على طائر في السماء يطير، بمعنى استحالة مهمة الفلسفة. ويرادف أرسطو في كتبه المنطقية بين التظاهر بالحكمة والسفسطة، فإن كان السوفسطائيون يقولون أنهم يدحضون الحجج بكل أنواعها، فإنهم في الحقيقة يعمدون إلى التضليل والمغالطة⁽¹⁾.

1 يمكن العودة للكتب الأرسطية التالية في مسألة السفسطائية:

- Rhétorique, traduction p. vanhemelryck, librairie générale française, 1991, livre premier, XIV, p. 81.
- La métaphysique, Op. cit, livre 4, chapitre 51009a, p. 143.
- السرفسطيقا، ترجمة يحيى بن عدي وعيسى بن زرعة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الجزء الثالث من منطق أرسطو، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت، الطبعة الأولى، 1980، 164 أ 25، ص 775.

إن المسألة التي أثارَت حفيظة سقراط ضد أنيتوس هو أن هذا الأخير ناصر السفسطائيين ودافع عن قدراتهم وأهليتهم لتعليم الفضيلة دون أن يلتقي بأحدهم قط. بل كل أحكامه تأسست من الروايات والأحاديث المتداولة. في حين أن سقراط قد خبرهم من قريب وتجاوز مع كل أجيالهم سواء الأساتذة المؤسسون أو التلاميذ الأتباع. لكن ما هو السبيل لدحض قول أنيتوس الأول؟ ولو أردنا دفع السؤال إلى أقصاه فإننا نقول من منظور سقراط: ما هو الدليل على كذب من يدافع على الكاذبين؟

لم يكن سقراط متسرعاً لإعلان موقفه، بل فضل طريق الاستقراء لتكوين الموقف عن طريق التعميم. إننا - يقول سقراط - نلاحظ أن ثيموستوكليس كان من الرجال العظماء في خصاله، لكنه وإن امتلك العديد من الفضائل إلا أنه عجز عن نقلها لابنه كليوفانتوس. كما أن لوزيماخوس كان مفقراً لأدنى الفضائل التي يزرعها والده الرجل الفاضل أرستيد. وكذلك فإن بيركليز الذي كرر الأثينيون انتخابه للعديد من المرات على رأس الدولة الأثينية بسبب فضائله التي لا تحصى، فإن ولديه بارالوس واكرانيثوس لم يبلغا نصف مرتبة والدهما من حيث الفضائل. وأخيراً فإن مصير ولدي ثوكديديس لا يختلف كثيراً عن مصير أبناء بريكليز في الحصول على الفضيلة من خلال تعلمهما من والدهما. ماذا يمكن أن نستنتج؟ هل يمكن أن يصنع معلم مأجور بتلاميذه ما عجز عن صنعه أب فاضل بأبنائه؟ إن هذه الحالات الخاصة تجعلنا نصل للنتيجة العامة وهي أن الفضيلة ليست ممكنة المتنقل والتلقي بين شخص وآخر سواء كانت عن طريق التلمذ أو التنشئة أو التربية. وبهذه النتيجة يختتم أفلاطون القسم الرابع من المحاور، تاركاً أنيتوس يتوعد سقراط نظراً لفشله في الدفاع عن موقفه الأول⁽¹⁾.

5- عودة إلى تعليم الفضيلة ونظرية الظن الصائب أو الدوكسا كطريق للفضيلة:

في هذا القسم الأخير، يطرق أفلاطون موضوعاً في غاية الأهمية لأنه مرتبط بمباحث متشابكة وهي: السياسة والفضيلة (الأخلاق) والفلسفة. فإن كانت الفضيلة غير قابلة للتعليم والتعلّم سواء عطاء أو التقاطاً، فكيف نفسر الفضائل

1 مينون، مرجع سابق، 95 أ، ص 143.

السياسية لدى بعض الحكام؟ ما هو سر نجاح بعض رجال الدولة في قيادتهم وتسييرهم للشؤون العامة رغم أنهم لم يتعلموا مبادئ الفضيلة والخير وحتى أصول السياسة؟ هل يتصرف الناس دوماً عن علم عندما ينجحون في القيام بأغراضهم أم هناك قائد آخر للإنسان غير العلم؟ هل يمكن للظن أن يكون مصدراً ناجحاً للعمل؟ وإن حقق الظن منافع وأصاب به الفرد في تحقيق أغراضه، فكيف نسميه في هذه الحالة؟ هل هذا يعني التسوية بين العلم والظن إن بلغا نفس النهايات؟ كل هذه الأسئلة وغيرها كثير لا تنتهي، قد طرحها سقراط رفقة مينون في نهاية هذه المحادثة.

إن المصطلح الجديد الذي طرحه أفلاطون للمباحثة هنا هو "الظن الصائب". لذا يتشوق مينون لكشف حقيقة هذه التسمية. فيرد عليه سقراط شارحاً: "إذا كان هناك من يعرف الطريق إلى لاريسا أو إلى أي مكان تشاء، وكان يذهب ويقود الآخرين إلى هناك، ألن تكون قيادته قيادة صحيحة وطيبة... وإذا حدث أن شخصاً قد توصل إلى ظن صحيح حول ماهية الطريق، وذلك بدون أن يكون قد ذهب إلى هناك وبدون أن يكون عالماً به، ألن تكون قيادة هذا الشخص هو الآخر قيادة صحيحة؟ وطالما لديه ظناً صحيحاً، على الأقل فلن يكون قائداً أسوأ من الأول"⁽¹⁾.

مفهوم الظن Doute أو الريب (الشك) ليس غريباً عن الفلسفة بالإجمال وفلسفة أفلاطون على وجه التحديد. فهو المهمة المنهجية الأصلية لكل حركة فلسفية أصيلة متميزة وشكوكية سقراط التي صورها بمحبة ودقة أفلاطون تعبيراً أحسن مثال على الأهمية البالغة للشك كتعليق وتوقيف مؤقت للأحكام التي تداولها الفيلسوف طوال حياته. ومن هذا المفهوم المركزي وهو الظن، تفرعت عدة تسميات مثل "الارتيابي" Doxique وعلم الارتياب Doxologie، قياس الآراء (واستطلاعها) Doxométrie⁽²⁾ أما الدوكسوغرافيا Doxographie فهو أيضاً من المصطلحات المنحوتة من المصطلح الأم، الذي يعني "وصف وكتابة الآراء

1 المرجع نفسه، 97 ب، ص 149.

2 André LALANDE: vocabulaire technique et critique de la philosophie, op.cit. p. 250.

والمذاهب" أو "كتابة المذكرات" مثلما يطلق عليهم في العصور القديمة. من أمثل هؤلاء نجد ثيوفراست خليفة أرسطو المباشر في اللوسيوم، و"ديوجين اللائريسي" في كتابه Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres الذي تكفل الدكتور إمام عبد الفتاح إمام بترجمته من الإنجليزية إلى اللغة العربية بعنوان "حياة مشاهير الفلاسفة" سنة 2008. وفضل هذه الدراسات كبير في معرفة الفلسفة اليونانية خاصة المراحل التي تنعدم فيها مخلفات مكتوبة، لكنها تبقى عرضة للتشكك على اعتبار أنها تعتمد على روايات غير موثوقة ولم تتعرض للتححيص والنقد الكافيين كشرط للتحقق التاريخي.

ما يهم هنا هو السياق الذي استعمل فيه أفلاطون الدوكسا، فالأكد أنه مغاير للمعاني السابقة الذكر لأنها ظهرت متأخرة عنه. إن سقراط يقدم ملاحظة مهمة لمينون المتابع والتابع مفادها أن الظن الصحيح لا يقل عن العقل في القيادة من الناحية السلوكية. وهذه الملاحظة تناقض نتيجة سابقة تم التوصل إليها في القسم الثالث وهي أن القيادة الصحيحة للسلوك لا تتم إلا بالعقل. لكن هذا المثال بين أنه يمكن تحقيق نجاح سلوكي بطرائق لا عقلية. بمعنى أنها قائمة على الظن والاحتمال الذي يتضاد مع العقل واليقين. هل يعقل أن نسوي بين العقل والظن؟ وبالتالي العالم الواقعي والجاهل السراج؟ إن منطق التفكير الأفلاطوني لا يوافق على هذه المساواة الغير العادلة. لأن الظنون هي مشاريع علوم لكن بشرط أن تُقيد بمنطق البراهين السببية، وبالتالي فإن القيد هو الذي يرسم الخط الفاصل بين العلم والدوكسا، وهنا نلاحظ مدى تقارب المعنى العربي للعقل الذي يدل على الرباط والتقيد بالمعنى الإغريقي الذي يدل على تقيد الظن.

إذا كان الظن يحقق إصابة ومنفعة من الناحية السلوكية، فلا يمكن جعله قاعدة ثابتة مقيدة لكل الحالات. وهذا ما يجعله لا يرتقي إلى مرتبة التشريع العقلي الذي لا يقبل الاحتمال بقدر ما يكون رمزا للثبات واليقين. ورجال السياسة - باعتبارهم ليسوا فلاسفة يستندون في تصرفاتهم للعقل - بهذا التحديد يعتمدون في نجاح حكمهم على الظن الصائب أو السعيد إنهم ببساطة أشبه بالمنجمين وأصحاب النبوءات أو الإلهيين المقتربين للعقل⁽¹⁾.

1 مینون، مرجع سابق، 99 ج، ص 155.

الخاتمة أو النهاية المفتوحة:

كما قد أشرنا سابقا إلى طبيعة محاورة مينون في معرض الحديث عن تصنيفها ومرحلة تأليفها، بحيث تم اعتبارها محاورة دحضية. بمعنى أنها لم تصل إلى حل نهائي للمشكلة المطروحة في بدايتها. وهذا الطابع المفتوح للخاتمة ينكشف من خلال تقرير سقراط النهائي بأن الفضيلة لا تأتي لا بالطبيعة ولا بالتعليم، وإنما هي نصيب إلهي يلقي من غير العقل إلى من يلقي إليهم.

إن أردنا تلخيص نظرية الفضيلة عند أفلاطون فإننا نلاحظ أولا أنها تجسيد لمنهج الاستقراء والمفهوم. بمعنى عدم الاكتفاء والتوقف عند الملاحظات الجزئية والحسية التي تتجلى فيها السلوكيات الفاضلة. لأن هذا يوقعنا في نسبية فاضحة تبجح بها طويلا أصحاب السفسطائية كحجة على أن الإنسان هو المقياس الحقيقي والوحيد لكل الأشياء بما فيها الفضائل والأفعال الأخلاقية. وقبول هذا المقياس من شأنه أن يلغي دور الثابت، والمقدس والمتعالى كمقولات راهن عليها أفلاطون وكل فيلسوف سار في نهج العقل والمثال. وبهذا فقد أعلن أفلاطون في مواقع مغايرة وبمقولة تعتبر رد قوة أو فعلا حيث قال إن الله لا الإنسان هو مقياس الأشياء جميعا الموجودة منها وغير الموجودة. إن مفهوم الله عند أفلاطون لا يعني في فكره سوى الثابت والدائم والواحد... الخ من المفاهيم التي تؤدي نفس المعنى.

المسألة الثانية هي التوحيد بين العقل والفضيلة، بمعنى أكثر معاصرة فإن أفلاطون جعل المعرفي في خدمة الأخلاقي والعكس صحيح. بمعنى الأخلاقي يكمل المعرفي. وبهذا فقد أسس تقليدا فلسفيا ستبناه الديانات التوحيدية الأخلاقية اللاحقة سواء في العالم المسيحي أو الإسلامي دون تمييز كبير، وكل الفلاسفات العقلية. وتفصيل هذه الفكرة تتمفصل إلى جانبين:

- أخلقة المعرفة؛ أي ضرورة تقيد المعرفة الإنسانية كفلسفة نظرية بالمبادئ الأخلاقية كفلسفة عملية وإخضاعها لها دون أن تتجاوزها. ونتيجة ذلك طبعاً هو تقليص أفق المعرفة وتحديداتها
- عقلنة أو عرفنة الأخلاق، وهذا يدل على جعل المبادئ الأخلاقية مستمدة من العقل ومبادئه النظرية. وهذا ما يعني بالضرورة إقصاء أخلاق الجيد والحواس والإرادة... إلى غير ذلك من التسميات التي تلغي مشروعية العقل والعقلانية.

ويمكن أن نجمع كل هذا في العبارة التالية: إن الفضيلة هي العلم بالخير من جهة والعمل به من الجهة المقابلة.

ثانيا - دراسة نقدية لمحاورة مينون:

ما قيمة نظرية الأخلاق والفضيلة عند أفلاطون؟ هل تقيد بها الفلاسفة من بعده؟ الحق أن المدارس الأخلاقية التي ظهرت مع أفلاطون أو بعده، تدل على عدم تقيد حكماء اليونان بتصور أفلاطون للفضيلة. فصغار السقراطيين - ويجب أن نتذكر أن أفلاطون في محاورة مينون كان متأثرا بسقراط - قد طوروا نظرية الفضيلة السقراطية في تشعيبات ابتعدت كثيرا عن مسك سقراط الأصلي ونقصد طبعاً كل من الميغارية والكليبية والقورينائية... وإن كان أفلاطون من كبار السقراطية أو هو الوريث الأحق للسقراطية مريداً ومطيعاً، فإن القراء والعقل (وهو أرسطو طبعاً) حسب التحديد الأفلاطوني رفض التريكة الأخلاقية الأفلاطونية، وأبى أن يكون الوريث العلمي فإنه تناول موضوع الفضيلة والأخلاق من منظور مغاير لمنهج وغاية أفلاطون.

فقد ألف أرسطو في موضوع الأخلاق مصنفين هما أولاً "الأخلاق إلى نيقوماخوس" وهو الأكبر حجماً، وثانياً "الأخلاق إلى أودم". ففي الكتاب الأول نلمس اختلافاً جوهرياً في منهج الدراسة ونتائجها. يمكن إجمال نظرية أرسطو الأخلاقية وتلخيصها فيما يلي: إن كل الناس عندما يأتون أفعالاً، فإنهم يسعون وراء هدف وغاية معينة. لأن السلوك الإنساني مطبوع بصفة الغائية، لذا تجد كل فرد يسعى لبلوغ ما يعتقد أنه "خير". لكن هذا الخير قد يكون جزئياً، لذا تجد الإنسان بمجرد ما يبلغه، يفكر في خير أعلى منه، وكأن الخير الأول مجرد وسيلة يستعمله لبلوغ خير أعلى منه منزلة، بمعنى أن كل خير يلغي خيراً آخر... وهكذا تتدرج سلسلة الغايات إلى أن نصل إلى الفعل الذي لا يمكن أن يكون وسيلة لهدف أعلى. وهذا الفعل هو الهدف الأقصى، لذا نسميه "السعادة". والشيء الذي يدفعنا - يقول أرسطو - إلى عدم جعل اللذة الخير الأسمى، هو مثلما قال أفلاطون، لو أننا خيرنا بين اللذة لوحدها واللذة المصحوبة بالحكمة، لا اخترنا بالضرورة الاحتمال الثاني، أي اللذة والحكمة معاً. وهذا يدل على أن اللذة ليست الخير الحقيقي.

والطريق الذي يمكن به الوصول إلى الخير الأسمى والمطلق، والذي يسمى السعادة، هو طريق الفضيلة بنوعيهما؛ الأخلاقية والعقلية. ولما كانت أفعال الإنسان تتراوح بين الإفراط والتفريط، الجبن والتهور، الإضافة والإنقاص، ولما كان كلا القطبين المتطرفين لا يمكن بأي حال اعتبارهما فضيلة. فإن المبدأ الذي يجب أن نسير عليه في الأخلاق، هو ما يسميه أرسطو بـ: "الوسط الذهبي"، بحيث تكون الشجاعة مثلاً هي الوسط بين الخوف أو الجبن والتهور، ومن هذا المثال الخاص يمكن توسيع الحكم ليشمل كل الأفعال والفضائل. وبالتالي يمكن وضع قاعدة أخلاقية مفادها أن: "الفضيلة هي وسط بين رذيلتين"⁽¹⁾.

بهذا نلاحظ دون صعوبة مدى تجاوز النظرية الأرسطية لنظرية الفضيلة عند أفلاطون، أولاً فإن أرسطو يقر بتنوع الفضائل في مقابل النزوع الوحدوي الأفلاطوني. وثانياً فإن لا -أ- درية أفلاطون بشأن الفضيلة في حقيقتها، قبلت بتحديد دقيق لماهيتها عند أرسطو. نلاحظ أن أفلاطون في خاتمة محاورته التجأ إلى تفسير المعضلة بأسهل التفاسير عندما قال أن الفضيلة نصيب إلهي يلقي من غير عقل، هذا ونجد أرسطو في الميتافيزيقا يهزأ من هذه الحلول المسرحية التي تستخدم الإله الذي يخرج من الآلة⁽²⁾.

إذا كان أفلاطون يعيب الحديث عن فضائل مختلفة ومتجزئة، فإن أرسطو الذي ينظر إلى الواقع كثيراً قد عمد بالتحديد إلى إظهار هذا التجزؤ، إلى درجة وكأنها تعاكس النظرة الأفلاطونية عمداً، إذ نجد في الكتاب الثاني من "الأخلاق النيقوماخية" يتحدث عن فضائل الحيوان. وهل يمكن إنكار ذلك؟ فالناس يتحدثون واقعياً عن درجات جودة الأحصنة، وبالتالي عن فضائل لها. فالجري والسرعة إلى جانب القدرة على تحمل الفارس وكذلك الثبات في المعارك والحروب... كل هذه الصفات تعتبر فعلاً من فضائل الحصان، والتي لا تنطبق على خيره من الحيوانات.

1 Aristote: éthique à Nicomaque, Op. Cit, livre 3 chapitre VIII, para 13, p. 134. et livre 10 chapitre II, para 3, p. 396.

2 أرسطو: الميتافيزيقا، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 2009، 989 أ 15، ص 275. (هذه الترجمة شكلت القسم الثاني من كتاب الأستاذ إمام المعنون. مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة كاملة لكتاب ميتافيزيقا أرسطو. من الصفحة 261 إلى 604).

ألا يندهش سقراط إزاء المثال الأرسطي وينسى تفاهة الأمثلة التي قدمها مينون حول الرجل والمرأة والطفل والشيخ... الخ. هذا ونجد عند الإنسان نوعين من الفضائل يتعلق النوع الأول بما هو عملي أي فضائل أخلاقية وهي التي يهتم بها معظم الناس تتمثل في الشهامة، والكرم، والشجاعة والصداقة. أما الصنف الثاني فهو من طبيعة عقلية وهي على وجه التحديد ترتبط بالعلم والتأمل ومختلف خصال الحكمة والمعرفة⁽¹⁾.

بهذا فإننا نلاحظ نقلة من الواحدية الأفلاطونية إلى الثنائية الأرسطاليسية. إن الدربة والعادة ونظام الدولة كلها عناصر مهمة في نشأة الفضيلة عند الناس وبهذا يجيب أرسطو على المسألة التي كانت عند أفلاطون معضلة بدون حل. لكن موقف أفلاطون في الجمهورية يعتبر تقدما ملحوظا بالنظر إلى موقفه في مينون، لأنه يتحدث في الكتاب الرابع المخصص فضائل الدولة، من هذا الكتاب السياسي - التربوي عن فضائل أساسية وأخرى أقل منها. ويرتبها أفلاطون كما يلي:

- 1- فضيلة الحكمة (La Sagesse) هي مرتبطة بالمعارف النظرية لا العملية المادية أو الحرفية، وهذا ما يجعلها كنتيجة ليست في متناول كل الناس أولا.
- 2- فضيلة الشجاعة (Le Courage) هي موضوعة لخدمة الفضيلة الأولى وهي الحكمة
- 3- فضيلة الاعتدال (La tempérance) بمعنى التحكم في اللذات والانفعالات، وهذا لا يتحقق إلا بإمرة الجزء العاقل في النفس. وهي إلى جانب ذلك فضيلة عامة مطلوب توفرها عند الجميع بخلاف الفضيلة الأولى والثانية التي تختص بها فئة دون الكل. وباختصار فإن الاعتدال يمثل خاصية الانسجام والنظام في الفضائل السابقة الذكر.
- 4- فضيلة العدالة (La justice) بمعنى التقيد اجتماعيا وسياسيا بالاستعدادات الطبيعية، وعدم التدخل في شؤون وملكيات الغير. باختصار اكتفاء النفس حسب نوعها بالوظيفة المسندة إليها⁽²⁾.

1 Aristote: éthique à Nicomaque, Op. Cit, livre 2 chapitre VI, para 2, p. 89.

2 أفلاطون: الجمهورية، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 191.

بهذه الخطوة من مينون إلى الجمهورية نلاحظ مدى تقدم مفهوم الفضيلة من جهة من خلال ربطه بالنفس والسياسة، ومدى اقترابه من تصنيف وتقسيم أرسطو من الجهة الثانية؟ لذا نقول أن موضوع الأخلاق والفضائل عند أفلاطون لا يمكن فهمه بالاختصار على دراسة محاورة مينون فقط.

نلاحظ كذلك أن رفض مفهوم الفضيلة بمعناه الأفلاطوني الموحد قد تتالى عبر العصور، إذ أدرك الحكماء أن القبض على فضيلة مطلقة وجامعة أمر أقرب إلى المستحيل. لذا فمن الضروري تقسيمها والتخصيص لكل منها أبحاثاً مفصلة. وبالفعل فإننا نجد كل فيلسوف قد طور مفهومًا للفضيلة يتوافق والميدان الذي اهتم به دون غيره. ولو أردنا اختصار النماذج فسوف نلاحظ:

- الفضائل الدينية أو اللاهوتية: هي مجال اهتمام رجال الدين وفلاسفة العقيدة، إذ نجد توماس الإكويني (دي كويناس) Thomas Aquinas (1224-1274) الذي توجه لتثبيت الأخلاق عقلياً في الديانة المسيحية. وقد دون أعماله في كتابه الضخم "الخلاصة اللاهوتية" (Summa Theologiae)، وفي هذه الخلاصة نجد الإكويني يطرح سؤالاً على شاكلة الأسئلة التي طرحها على طول مؤلفه قائلاً: هل هناك فضائل لاهوتية؟ ومبرر هذا السؤال قائم على الاعتقاد اليوناني القائل بأن الفضائل مرتبطة بطبيعة الإنسان، في حين أن اللاهوت مفهوم فوق - طبيعي. بعد أن يلغي هذا التشكيك يقول توماس الإكويني: "الفضائل اللاهوتية هي التي يتوجه بها الإنسان إلى الله الذي هو المبدأ الأول والغاية القصوى. والإنسان متوجه بطبيعة العقل والإرادة إلى المبدأ الأول والغاية القصوى" وإذا كان الله يقول في الكتاب المقدس: "أيها المتقون، الله آمنوا به وأرجوه... وأحبوه" فإن الفضائل اللاهوتية تنحصر في المبادئ المذكورة وهي: الإيمان، والرجاء، والمحبة⁽¹⁾. وهذا يعطي مشروعية تمييز الفضائل اللاهوتية عن الفضائل العقلية والفضائل الخلقية التي تحدث عنها أرسطو. وهذا ما تكفل الإكويني بالفعل على برهنته وتحليل مراتب هذه الفضائل الدينية.

1 توما الإكويني: الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، المجلد الرابع، المطبعة الأدبية، بيروت، 1898، قسم 2، جزء 1، مبحث 62، فصل 1، ص 218.

- الفضائل السياسية أو المدنية: هي التي كشفها وصاغها المهتمين بمجال الحياة الاجتماعية-السياسية. ومن بين النماذج نجد ميكافيلي (1469-1527) "Machiavelli Niccolo" الذي اعتبر تحين الفرصة "Occasione" هي أهم فضائل الأمراء التي تسمح لهم بإبراز كفاءاتهم في الحكم. إلى جانب صفة الاعتدال الموسومة بالنزوع الإنساني، وإن استطاع الحاكم الجمع بين فضيلتي المحبة والمهابة فإنه يكون قد تحصل على أهم ميزة سياسية. بل عليه أن يتخلى عن فضيلة أن يكون محبوبا في حالة عجزه عن الجمع بينهما معا⁽¹⁾، وإن كان الكثير من الناس -بمن فيهم المفكرين- يميلون إلى اعتبار الفضائل التي كشف عنها ميكافيلي ودعا الحكام إلى العمل بها، هي رذائل بالمفهوم والمنظار الديني - الأخلاقي، فإن فيلسوفا سياسيا كبيرا في القرن الثامن عشر قد اعتبره "رجلا عظيما"، ونقصد طبعاً مونتيسكيو "Montesquieu" (1689-1755)، الذي تخلّى عن المفاهيم القديمة للفضيلة واستبدلها بالمفهوم السياسي فقال منبها كل قرائه: حب الوطن، أي حب المساواة، ليس فضيلة خلقية، ولا فضيلة نصرانية، بل فضيلة سياسية⁽²⁾. قد يبدو هذا التنبيه أنه مجرد تحديد مفهوم، لكنه في الحقيقة كسر لتقاليد راسخة، وخروج عن ما هو مألوف من الأخلاق والدين معا، وهذا يمكننا أن نفهم سبب الهجوم الذي شنته الكنيسة على كتاب مونتيسكيو مما ألزمه أن يؤلف كتابا خصصه للرد على الانتقادات سماه: "الدفاع عن روح الشرائع"، لأنه اقتنع أن الفضيلة السياسية لا تعني إلا حب القوانين وبالتالي حب الوطن.

- الفضائل الطبيعية: أو فضيلة إنسان الطبيعة ورذيلة إنسان الإنسان. هي من الأفكار التي تبناها ودافع عليها بقوة واستماتة الفيلسوف جان جاك روسو (1712-1778) Jean Jacques ROUSSEAU، إذ كان مجموع مؤلفاته نسقا موحدا يتجه بإشارات واضحة نحو إظهار ودفاع أطروحة أن

1 نيكولو ميكافيلي: الأمير - خطاب في فن تدبير الحكم، ترجمة عبد القادر الجموسي، مطبعة الكرامة دار الأمان الرباط، الطبعة الأولى، 2004، ص ص 44-90.

2 مونتيسكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتير، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1953، ص 6.

الإنسان لم يمتلك فضيلة كإنسان إلا عندما كان في الحياة الطبيعية فالتربية الحالية أو السائدة في اعتقاد روسو فاسدة مطلقا وما علينا إلا العودة إلى الفطرة السليمة، فكل شيء من يد الخالق صالحا، وكل شيء في أيدي البشر يلحقه الاضمحلال، وسبب ذلك أن الناس في حال الطبيعة سواسية في حين الإنسان المتمدن يولد ويعيش ويموت في رق العبودية. وعلة هذه العبودية وكل الرذائل التي أصبحت متوارثة عن طريق التربية هو التملك والصناعة. لذا فإن الرحلة أو العودة التي يقترحها روسو هي من أخلاق العقل إلى أخلاق الطبيعة وفضائلها. إذ نجد نصا مهما في "أصل التفاوت بين الناس" فيه يتحدث روسو عن الفضائل الطبيعية المخالفة للفضائل الاجتماعية أو الأخلاقية مفاده: "من المؤكد أن الرأفة عاطفة طبيعية، وهي في حال الطبيعة تقوم مقام القوانين والأخلاق والفضيلة، بدلا من المبدأ السامي الذي ينطق بعدالة معقولة: "افعل بقرينك ما تريد أن يفعله هو بك"، هذا المبدأ الآخر القائم على طيبة طبيعية، مبدأ أقل كمالا، ولكنه قد يكون أكثر نفعاً من السابق، وهو: "اعمل ما فيه خيرك بأقل ما يمكن أن يلحق من الأضرار بغيرك"⁽¹⁾، وهكذا أصبح روسو نبي الديانة والأخلاق الطبيعيين وعلى أكثر تقدير الديانة المدنية مثلما أشار إلى ذلك في العقد الاجتماعي.

نحن نعترف أن هذه النماذج المذكورة بداية من أرسطو، مروراً بتوماس الإكويني وميكافيلي ومونتيسكيو ثم روسو، لا تشكل نماذجاً تقلل من شأن مفهوم الفضيلة عند أفلاطون. بل بالعكس، فهي إثراء وتوسيع لها على الرغم من أن سقراط كان يرفض تعدد الفضائل، وكأن تفكير مينيون قد تحقق في الفلسفات اللاحقة وكذب كل الفلاسفة إمكانية القبض على الواحد السقراطي في ميدان الفضيلة.

1 جان جاك روسو: إميل، ترجمة نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ص 18-34. وجان جاك روسو: محاولة في أصل اللغات، ترجمة محمد محبوب، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد - الدار التونسية للنشر، ص 60. وجان جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، موفم للنشر المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991، ص 73. Jean Jacques ROUSSEAU: Du Contrat Social ou principes du droit politique, imprimé en union européenne bookking international, paris, 1996, pp 20-141.

المصادر والمراجع:

- 1- ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص 11.
- 2- فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقص، الطبعة الأولى، ص 4-5.
- 3- المرجع نفسه، ص 75.
- * إذ نجد في الكتاب الخامس من الجمهورية في معرض حديث أفلاطون عن مركز المرأة يقول أنه يجب أن تكون نساء المحاربين مشاعة وهذا ما يعني بالضرورة شيوعية الأبناء وانتفاء مفهوم الأسرة كما هو متعارف عليه عند علماء السلالات باسم الأسرة الزوجية الحديثة التي كانت سائدة في المجتمع الإغريقي. والتبرير المعقول الذي قدمه أفلاطون لهذه الشيوعية الأسرية هو: "نفادي خلافات المال والروابط العائلية" التي تشكل في كل العصور والمجتمعات النسبة الأكبر من الخصومات. أما في المحاورة الأخيرة وهي القوانين فنجدته ينقلب على فكرة الشيوعية رافضا إياها، ويقر بالملكية الخاصة بالتقسيم وما ينتج عن كل ذلك من نتائج سياسية واقتصادية واجتماعية. للتوسع يمكن العودة إلى:
 - أفلاطون: الجمهورية، ترجمة شوقي داود غمزار، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، المجلد الأول، الكتاب الخامس، ص 235.
 - أفلاطون: القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، الكتاب الخامس، ص 261.
 - فريدريك إنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة أحمد عز العرب، دار الطباعة الحديثة، ص 56 وما يليها.
- 4- أفلاطون: مينون، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، 100 ب، ص 147-158.
- 5- المرجع نفسه، 80 ب، ص 101.
- 6- عزت قرني: تقلص ترجمة محاورة مينون، مرجع سابق، ص 13.

- 7- أفلاطون: أوطيفرون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، 2001، ص 23-25-73.
- 8- أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 95 ب، ص 143.
- 9- André LALANDE: vocabulaire technique et critique de la philosophie, p. u f Quadriga, 1^e édition 2002, p. 1202.
- 10- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1984، ص 184.
- 11- أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 78 د، ص 97.
- 12- Aristote: la métaphysique, traduit par Jules Barthélemy Saint-Hilaire, poket-brodard et taupin, 1991, livre A- chapitre 1, 981 b, p. 41.
- 13- Henri Bergson: Les Deux sources de la Moral et de la Religion, Librairie Félix Alcan, Paris, Onzième édition, 1932, p. 58-60.
- 14- أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 71 هـ، ص 74-75.
- 15- أفلاطون: هيبياس الكبرى، المجلد الرابع، ترجمة شوقي داود تمزار، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 208.
- 16- أفلاطون: مينون، ص 76. هيبياس الكبرى، ص 210.
- 17- La métaphysique, Op. cit, livre A, chapitre 6, 987b, p. 62.
- 18- أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 80 ب، ص 101.

****** طبعا هو أرسطوطاليس مؤسس اللوسيوم، حيث قال عنه أستاذه أفلاطون معاتبا مغادرته الأكاديمية: "لقد رفسني أرسطو مثل المهر الذي يرفس أمه التي ولدته" فأرسطو هو صنعة أفلاطون إلى حد كبير، فقد تتلمذ عنده لمدة تقارب العشرين سنة، كان يناديه بالقراء لتفوقه من بين الجميع في قراءة المحاورات، ويناديه كذلك بالعقل. لكن مصير التلميذ المتفوق هو ألا يبقى تلميذا، بل يستقل بآرائه واهتماماته، ويحدد مساره الخاص. وهذا بالضبط ما عبر عنه أرسطو بصورة ضمنية في مؤلفه الأخلاقي (الأخلاق النقوماخية) عندما قال: لعل الأفضل أن نبحث عن (ماهية الخير) على وجه العموم، مع أن بحثا مثل هذا قد يشق علينا لأن جماعة من خلاننا هم الذين ابتدعوا نظرية المثل، لكنه يبدو لنا أن

الأفضل بل الواجب يقضي بأن نضحى بعواطفنا الشخصية ضنا بسلامة الحقيقة لاسيما إن كنا فلاسفة، لأن إذا كان الطرفان عزيزان، فالواجب المقدس يفرض إثارة الحقيقة". وبهذا يكون أرسطو أول معلم للموضوعية العلمية. لكن العلاقة الحقيقة بين أفلاطون وأرسطو ليس بينة بذاته، مثلما يعتقد البعض من الدارسين الذين يجعلون فاصلا بينهما كالفاصل بين المثالي والواقعي. فهناك ملاحظات كثيرة أنجزها فلاسفة أمثال نيتشه وهيدغر تبين أن سياق الفكر الأرسطي لم ينحرف تماما عن السياق الأفلاطوني، بقدر ما أنجز منعطفًا ليس إلا. للتوسع في الموضوع يمكن العودة للكتب التالية:

1- Aristote: éthique à Nicomaque, traduit J. Barthélemy saint-hilare, librairie générale française, 1992, livre I chapitre III para 1, p. 44.

2- Karl Jaspers: Introduction à la philosophie, traduit par Jeanne hersch, librairie plon, (S.L), 1980, p. 126.

3- أوغسطين باربره البولسي: مقدمة كتاب "في السياسة" لأرسطو، اللجنة اللبنانية لروائع الترجمة، لبنان، الطبعة الثانية، 1980، ص 48.

19- أفلاطون: فيدون، مرجع سابق، ص 180-187.

20- أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، ص 475.

21- المرجع نفسه، ص 484.

22- أفلاطون: مينون، 81 ج، ص 106.

23- فيدون، ص 172-175.

24- Aristote: la métaphysique, Op.cit, livre b, chapitre 2, 996b, p. 97

25- أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 87 ج، ص 124-125.

26- هنري بوانكاريه: العلم والفرضية، ترجمة حمادي بن جاء الله، مركز دراسات الوحدة العربية - المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 116.

27- محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي، د ط، 1977، ص 28.

28- André LALANDE: vocabulaire technique et critique de la philosophie, op.cit. p. 428.

- 29- أفلاطون: بارمنيدس، ترجمة حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، 160 أ-163 ب، ص 88-104.
- 30- أفلاطون: مينون، مرجع سابق، 89 هـ، ص 131.
- 31- أفلاطون: دفاع سقراط، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، 2001، ص 69 وما تلاها.
- 32- عبد الكريم غنيات: نيتشه والإغريق، منشورات الاختلاف- الدار العربية للعلوم، الجزائر- لبنان، الطبعة الأولى، 2010، ص 115 René Berthelot: *Romantisme Utilitaire, Etude sur le mouvement pragmatiste. le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré*, librairie Félix alcon, paris, 1911, p. 89.
- 33- أفلاطون: السوفسطائي، ترجمة شوقي داود تمار، المجلد الثاني، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 293. وللتوسع في موقف أفلاطون من الاتجاه السفسطائي يمكن العودة إلى المحاورات التالية:
- فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 66.
 - بروتاجوراس، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 68.
 - ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 40.
 - جورجياس: ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 51.
- 34- يمكن العودة للكتب الأرسطية التالية في مسألة السفسطائية:
- *Rhétorique*, traduction p. vanhemelryck, librairie générale française, 1991, livre premier, XIV, p. 81.
 - *La métaphysique*, Op. cit, livre 4, chapitre 51009a, p. 143.
 - السوفسطيقي، ترجمة يحيى بن عدي وعيسى بن زرعة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الجزء الثالث من منطق أرسطو، وكالة المطبوعات الكويت- دار القلم بيروت، الطبعة الأولى، 1980، 164 أ 25، ص 775.

- André LALANDE: vocabulaire technique et critique de la philosophie, op.cit. p. 250 -35
- Aristote: éthique à Nicomaque, Op. Cit, livre 3 chapitre VIII, para 13, p. 134. et livre 10 chapitre II, para 3, p. 396 -36
- أرسطو: الميتافيزيقا، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 2009، 989 أ 15، ص 275. (هذه الترجمة شكلت القسم الثاني من كتاب الأستاذ إمام المعنون. مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة كاملة لكتاب ميتافيزيقا أرسطو. من الصفحة 261 إلى 604).
- Aristote: éthique à Nicomaque, Op. Cit, livre 2 chapitre VI, para 2, p. 89. (41) أفلاطون: الجمهورية، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 191. -38
- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، المجلد الرابع، المطبعة الأدبية، بيروت، 1898، قسم 2، جزء 1، مبحث 62، فصل 1، ص 218. -39
- نيكولو ميكافلي: الأمير - خطاب في فن تدبير الحكم، ترجمة عبد القادر الجموسي، مطبعة الكرامة دار الأمان الرباط، الطبعة الأولى، 2004، ص ص 44-90. -40
- مونتيسكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعير، دار المعارف.مصر، القاهرة، 1953، ص 6. -41
- جان جاك روسو: إميل، ترجمة نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ص 18-34. وجان جاك روسو: محاولة في أصل اللغات، ترجمة محمد محبوب، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد - الدار التونسية للنشر، ص 60. وجان جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، موفم للنشر المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991، ص 73. -42
- Jean Jacques ROUSSEAU: Du Contrat Social ou principes du droit politique, imprimé en union européenne bookking international, paris, 1996, pp 20-141.

التفكير النسقي

في فلسفة الأخلاق الرواقية:

اللغوس - النسق - الكوني

نبيل محمد الصغير

جامعة تنزي وزو - الجزائر

مقدمة:

نسعى من خلال هذا البحث إلى رصد المكونات الأساسية التي تشغل ضمنها الفلسفة الأخلاقية الرواقية، ونرنو إلى معرفة الروابط التي تجمع بين كل من اللغوس (logos) باعتباره السلطة الأعلى في سيرورة الأخلاق الإنسانية وبين الإنفعالات التي ترجع أساسا إلى الباتوس (phatos). كذلك، حاولنا معرفة النظام النسقي الذي تدير وفقه تلك الأخلاق بصفة عامة، واللغوس بصفة أخص، كما حاولنا الخوض في مسألة المواطنة الكونية والمبادئ المنظرة لها عند الرواقيين باعتبارهم الأوائل من الناحية الزمنية الذين عُرفوا بهذه النزعة.

لهذا كله، ولأسباب أخرى، من بينها قلة النصوص الرواقية المترجمة إلى العربية، لم نحاول الخوض الفكر الأخلاقي لأعلام هذه المدرسة على حدة، وإنما تناولنا فكرها العام والمتداول في النصوص العربية، وحاولنا السير وفق العناصر التالية المذكورة سلفا، فتمركز سؤالنا العام في: كيف يتفاعل كل من اللغوس مع النسق مع البعد الكوني لإنتاج وتأسيس الأخلاقيات الرواقية؟ وما العلاقات الموجودة بينها؟

1- فذلكة تاريخية:

يمكن تقسيم الفلسفة الرواقية، من الناحية التاريخية إلى ما يأتي⁽¹⁾⁽²⁾:

أ- الرواقية القديمة: مع مؤسسها "زينون القيرصي" (336 ق. م-264 ق. م)، وتلميذه "كليتوس" و"كريسبوس". وقد كان مفكرو هذه المرحلة ملتزمين بالمبادئ الفكرية الكلاسيكية للفلسفة الهيلينية إلى حد كبير جدا.

ب- الرواقية الوسيطة: ويمثلها كل من "باناسيوس" (180-110 ق. م)، و"بوسيدونيوس" (135-51 ق. م) اللذان قام بنقل التراث الفكري الرواقي إلى روما، واللذان أسهما في التخفيف من حدة قساوة الرواقية في المجال الأخلاقي.

ج- الرواقية المتأخرة: ويمثلها كل من "سينيكا" (4 ق. م-65 م)، "إبيكت" المعتوق (50م-138م)، والقيصر الروماني "مارك أوريلوس" (121م-180م)، وقد كانت أهم موضوعاتهم كما يلي: كيفية القدرة على السيطرة على الحياة، وضبط المسائل الأخلاقية. وفي هذه المرحلة اعتبرت الرواقية عموما نوعا من الفلسفة الشعبية، وقد كان "البحث فيما وراء الأخلاق هو التساؤل، عما يكمن وراء الأشكال اللغوية، وما وراء الأقوال الأخلاقية"⁽³⁾، أما فيما يرتبط بالبحث في الأخلاق في مسألة الخير والأعمال والتصرفات التي تصدر من الإنسان، فأقد ترسخ البعد الكوني أيما ترسخ. أما مجالات الفلسفة الرواقية وفروعها عبر مراحلها الثلاثة، فقد ارتكزت على مجالات ثلاث تتفاعل فيما بينها لتؤسس لذاقها وللأخرى كذلك، وهذه المجالات، هي⁽⁴⁾:

* استقينا هذا التقسيم من كتابين أساسين- بالإضافة إلى أطلس الفلسفة - وهما:

1 إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنسية والرومانية، ط2، تر: جورج طراييشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1988، ج2، (الفهرس).

2 جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، مركز النشر الجامعي، د. م، 1999، ص ص 5، 6.

1 ينظر: بيتر كونزمان وفرانز بيتر بوركاد وفرانز فيدمان، أطلس الفلسفة، الطبعة الحادية عشر، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، 2003، ص 55.

2 ينظر: أطلس الفلسفة، ص 13.

3 ينظر: أطلس الفلسفة، ص 5.

المنطق: وهو يتناول أبحاثاً في نظرية المعرفة والعلم، فالمنطق الرواقي يمثل الجدران التي تحمي البستان.
الطبيعيات: تمثل بستاناً.

الأخلاق: وهي تمثل ثماراً في ذلك البستان، ومن ثم، سيكون تركيزنا على فهم طبيعة تلك الثمار، (الأخلاق)، في حد ذاتها، وفي علاقتها، كذلك، بالبستان (الطبيعيات) وبالحداد الذي يحمي ذلك البستان أي المنطق الرواقي.
أما أصل مصطلح "الرواقية" من الناحية اللغوية؛ فهو من "الرواق"، وهو هو "ذو أعمدة"⁽¹⁾ أو ما بين يدي البيت، فهو عبارة عن ممرٍ مسقوف ومُحاط بصفيين متوازيين من الأعمدة المترابطة على امتداد معين يكون فضاءً لتبادل المعارف والعلوم.

2- اللغوس (logos) كبديل لسلطة الباتوس (pathos):

يمكن القول أن مذهب الأخلاق لدى الفلسفة الرواقية جاء، في الأساس، كردة فعل قوية لمذهب اللذة والمنفعة الذي تبنته الفلسفة الأبيقورية التي اعتمدت أساساً على سلطة الباتوس (pathos) عند الاحتكام في القضايا الأخلاقية.
لذلك، ولأسباب أخرى، ثارت الفلسفة الرواقية على سلطة الباتوس التي تركز للانفعالات والأحاسيس والعواطف والغرائز الحسية على حساب القيم المعنوية الفضلى التي تعزى إلى العقل المُشْتَغَل ضمن نظام اللغوس، والذي من خلاله يتم السيطرة على الانفعالات والشهوات وتغليب الفضائل على الرذائل في الممارسات الأخلاقية.

لقد حاول زينون أن يصل إلى تلك التصرفات والسلوكيات التي من خلالها يتم الوصول إلى القيام بأعمال سيئة أخلاقياً، فردّ هذه الأخيرة، في معظمها، إلى الانفعالات (passions)، حيث إنّ الإنسان المدفوع بانفعالات عنصرية، بلا شك، سيفرق بين ثقافة جماعته، وبين ثقافة وسياسة الجماعات الأخرى، لكنه في الأخير سيميل إلى بني جلدته بدون شك، وهذا نوع من التمييز العنصري الذي يمكن أن يقع فيه بحيث يلغي من خلاله القيمة أو البعد الكوني للإنسان.

1 ابن منظور، لسان العرب، مادة "روق"

أما إذا كان مشحونا بانفعالات ذاتية يطغى فيها "الأنسا" على حساب "الآخر"، فهو لا محالة، سيصبح عدو الغير أو الآخر، الذي سينظر إليه بنظرة المنازع على اللذات والمنافع، فيطمح باستمرار على إلغاءه والعكوف على مصالحه وملذاته الشهوانية، فيرزح في نير النفس الانفعالية، إذ يقوم في هاتين الحالتين بتوظيف "الباتوس" (pathos) بدلا من توظيفه "الأباتوس" (apathos)⁽¹⁾، هذه الصفة التي من خلالها يتم التحكم في الانفعالات السلبية، عكس "الباتوس" الذي يتحدث عنه كثيرا "أرسطو" في وصفه للخطيب الجيد الذي يلعب على عواطف وانفعالات المستمعين، والتأكيد على ضرورة توظيفه للتأثير على المتلقين للخطاب⁽²⁾. فهو يرى أن الحكيم هو من يقدر على كبح انفعالاته العاطفية ولجمها، وهذا على عكس الخطيب، الذي يسير وفقها، فيعتمد إلى إشعالها في نفوس متلقيه، لذا يرى زينون أن كل حكيم خطيب وليس كل خطيب حكيم.

إن الحديث عن الأباتوس، في حقيقة الأمر، هو حديث عن اللغوس، بطريقة معينة ولكن أي لغوس يستعين به الرواقيون في السيطرة على غرائزهم البشرية؟. إذا ما قمنا بتشريح اللغوس محاولين فهم كيفية اشتغاله، وجدناه ينطوي على عدة مستويات فينوميولوجية، هي⁽³⁾:

- 1- مستوى الذات (العقل)
- 2- مستوى الخطاب (الكلام)
- 3- مستوى الموضوع (المرجع الحسي)

يقدم كل من سعد البازعي وميجان الرويلي ربطا دقيقا لهذا المصطلح بالفكر الإغريقي مفاده أن مفهوم هذا المصطلح يرتبط بالذات العاقلة، وهذا يظهر في قولهما: "اللغوس في مفهومه المألوف لدى عامة البشر اليوم يعني ما أشاعته افتتاحية

1 رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة: عمر أوكان، إفريقيا الشرق، المغرب، 1994، ص ص 68-69.

2 La rhétorique, Michel Mayer, presses universitaires de France, paris 2004, p. 07

3 ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا وصطلحا نقديا معاصرا، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص ص 221-222.

إنجيل حنا، حيث يتطابق تماما مع المسيح عليه السلام في سمته الخلاقة وسمته التطهيرية، ولا شك أن هذا المعنى جاء يتأثير من المفهوم الإغريقي، ومن مفهوم الرواقين¹، الذين يربطون بين اللغوس والعقل الذي ينظم الوجود.

إن اهتمامهم الكبير والمركّز على العقل جاء نتيجة "اهتمامهم الكبير بالأخلاقيات، بحيث جعلهم يعتبرون الفضيلة علما عقليا، شأنهم في ذلك شأن سقراط، فإنّ الخير الحقيقي من منظورهم، كان يتلخّص في أن يعيش المرء وفقا لسلطة للعقل المنطوية تحت نير الطبيعة الإنسانية الواعية"⁽¹⁾، فتوظيف العقل والطبيعة هدفه الوصول إلى الفضائل العليا والخير الأعظم، فعلى الحكيم أن يعرف بالعقل علل الأشياء لكي يصل إلى المعرفة الوثيقة بالكون يقول فرجيل: "سعيد هو ذلك الإنسان الذي استطاع أن يعرف علل الأشياء"⁽²⁾، فالأشياء حسب فرجيل تندرج ضمن الطبيعة، أما وظيفة العقل فهو الكشف عن نظامها وأنساقها المتحركة فيها، حتى يتم التمكن منها. يقول زينون في كتابه عن الطبيعة الإنسانية: "إنّ أسمى غاية يتوق إليها الإنسان هي العيش وفق الطبيعة، ولما كانت الطبيعة تقود إلى الفضيلة كان العيش الملائم لها ملائما للفضيلة أيضا"⁽³⁾، فالمقصود من العيش وفق الطبيعة هنا، هو القدرة على السيطرة عليها، والتغلب على أهوائها. يؤكد شيشرون على الفكرة نفسها في قوله: "يتمثل الخير الأعظم في معرفة الطبيعة، وفي اختيار ما يلائمها وتجنّب ما يناقضها وفي معاشرتها في كنف الرثام والانسجام"⁽⁴⁾ فالرضوخ إلى سلطة الطبيعة يعني مطاوعتها على أعمال العقل، لذا يمكن إعطاء مثال عن الأعمال غير الطبيعية والتي تنافي سلطة العقل كمعاداة الأحباب والأصدقاء، واحتقار والدين، وعدم معاملتهما معاملة حسنة.

بعدما حددنا مفهوم الرواقين للغوس يمكننا الولوج إلى كيفية توظيفهم له، لا سبيل إلى الابتعاد عن سلطة "الباتوس" إلا عبر تحسين سلطة أخرى؛ يمكن أن تخلفها كأداة فاعلة وجالبة للأخلاق الحسنة والمنافع الكثيرة. وهذه السلطة هي سلطة

1 مصطفى ليب عبد الغني، ص 12.

2 نقلا عن: مصطفى ليب عبد الغني ص 12.

The ideas, A syntopicon of Great Book of the westernword. p. 155.

3 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 125.

4 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 126.

العقل المتزن وغير الراجح إلى خلفيات فكرية وعاطفية، قد تعيق عملية اشتغاله في تحليل القضايا الإنسانية ومناقشتها، يتمّ التحكم بالعواطف والانفعالات بواسطة العقل، بوصفه الأداة القادرة على إرزاح العواطف تحت نير المنطق إذ يتم عبر هذا الأخير توجيه مختلف العواطف الإنسانية.

إن توظيف زينون للعقل كسلطة قادرة على كبح جميع الشوائب التي تلصق بالنفس البشرية جاء باعتباره أداة بشرية يشترك فيه جميع الناس. يمكن كذلك الوصول إلى المبادئ الأخلاقية الكونية المشتركة بين جميع الناس، هذه المبادئ العقلية التي يتم التوصل إليها إما من خلال توافق جمعي أو من خلال توظيف القواعد الأساسية للعقل، التي لا تشمل فقط القواعد الأساسية للفكر، الذي بدوره يوافق بشكل صحيح مع الشعارات العالمية.

أما بالنسبة للحقيقة عموماً والحقيقة الأخلاقية لدى هذا الاتجاه بصفة عامة، فيتم الوصول إليها عبر معيار من الأدلة الذهنية التي تُتيح التعرف على صحة المبادئ التوجيهية للمنطق بواسطة دلائل تقوم في الأساس على الموافقة العقلية لتمثيل ظاهرة معينة⁽¹⁾، على النقيض من المذهب الأبيقوري الذي يولي أهمية بالغة للأحاسيس والانفعالات⁽²⁾، التي تتناقض في معظمها مع العقل. يقول أحد الفلاسفة الرواقين في هذه الفكرة: "إنّما المطلوب هو العيش بحصافة، أي العيش وفق مبدأ عقلي منسجم موحد، لأنّ النفس المتمزقة تكون حزينة شقية"⁽³⁾. وفي هذا القول تأكيد على أهمية الإدارة العقلية للطبيعة البشرية وتأكيدها، أيضاً، على وجود نظام نسقي يتحكم في إدارتنا لطبيعتنا وأخلاقنا البشرية.

كانت معالجتهم لقضية الأحكام المسبقة وعلاقتها بسلطة "الباتوس" و"اللغوس" مهمة جداً، فقد قدّموا تفسيراً مقنعاً لطريقة إطلاق الأحكام المسبقة (préjugés) والأحكام المنهجية والمنطقية، فربطوا الأولى بالانفعالات الأولية، وربطوا الثانية بالعمليات الذهنية العقلية المعقدة، التي تستند إلى "اللغوس" لا "الباتوس". يقول مصطفى ليبب عبد الغني: "إنّ اللغوس عند الرواقين لا يعد

1 سعاد خليل، الفلسفة الرواقية stocismo، II، من موقع <http://alkbria.maktoobblog.com> مارس 2010.

2 مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص 50.

3 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة منتخبات، ص 126.

المحتوى الموضوعي للمعرفة أو القصد المفروض على المادة من أعلى، ولكنّه قوة تشكيل الأشياء على النحو الصحيح، والعقل في مفهومه العاضد للفعل أو بالأحرى النظام الفاعل المؤدى للصيغة والنسبة"⁽¹⁾، فعملية تشكيل الأشياء والمراجع الخارجية لا تكون إلا عبر عقل متسق في أحكامه تجاه تلك المراجع الخارجة عن ذاته كعقل، فما من سبيل إلى تصور الخير في الأشياء إلا بإنشاء عقلي⁽²⁾، هذا الإنشاء يكون في تشكيلاته مطلقا وكمليا، فالرواقي يشعر بالصفاء المطلق، وبالحرية وبالصون بقدر وعيه بالألا وجود لأي شر سوى الشر الأخلاقي"⁽³⁾، فمصدر الشر لديه يمكن أن يصدر من خلل بسيط في نظام العقل البشري، فالحكيم هو من لا يقترب أي خطيئة أي يستعمل عقله في كل صغيرة وكبيرة في الحياة الطبيعية للإنسان، فهو إما أن يكون فاضلا كمليا أو ألا يكون. لذلك تستلزم الرواقية ذلك الجهد المستلزم المُستमित، الذي هو كما تسميه إجهاد الخاطر الذي تجعله قانونا للوجود الإنساني، إذ ينبغي أن يتشدد المرء دائما به، فإن الفضيلة لا تكتسب ولا يمكن الاحتفاظ بها إلا بإعمال الانتباه واليقظة الدائمة، فهي تقتضي أشق الأعمال في حين نلغي الفضيلة حسب سقراط حليفة انشراح الصدر وإيمان العقل الذي لا يتزعزع"⁽⁴⁾، فهذه الصعوبة لدى الرواقيين في المحافظة على الفضيلة تكمن في العسر في النظام أساسا الموجودة في رؤية الرواقية إلى الخير، يمكن أن نصنفها ضمن اتجاه الحدسيين الذين "يرون أن الخيرية تخضع للقوانين عامة ومبادئ مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان، فالمقياس ثابت لا يتغير بتغير الظروف والأحوال"⁽⁵⁾، وهذا ما يمكن تسميته بسلطة اللغوس القائمة في ظل سيطرة سلطة النسق الكلّي. ملاحظة: (سننتحدث عن سلطة النسق في العنصر الموالي).

- 1 مصطفى ليب عبد الغني، في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة، مصر، ص 38.
- 2 إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنسية والرومانية، ط2، تر: جورج طرايشي، دار الطبيعة للطباعة والنشر، بيروت، 1988. ج2، ص 77.
- 3 جاكين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ط1 تر: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، لبنان 2001، ص 91.
- 4 أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة، أحمد لطفي السيد، ص 102.
- 5 مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص 29.

يعود هذا التعاكس، من الناحية التاريخية، بين اللغوس والباتوس إلى تلك الاختلافات النفسية بين بني البشر، حيث طرحت الانفعالات أو الأهواء عدة إشكاليات، هي من أصعبها حلا، على علم النفس ذلك أن تلك الأهواء والانفعالات تعاكس العقل فعلا، لأنها تحملنا أن نشتهي اشتهاؤنا للخير أو على أن نصد صدودنا عن الشر⁽¹⁾، فالفرد الذي يوظف عقله يخالف فردا آخر يوظف عواطفه في قضية أخلاقية معينة.

لذلك، يمكن القول، بل الجزم، أن محور الارتكاز في فلسفة الرواقيين الأخلاقيين هو "التوحيد بين الفضيلة والسعادة ونجد أن الفضيلة لا تخضع لأي عاطفة أو وجدان، فالحياة الخلقية عندهم حياة عقلية لا يحكمها سوى طاعة القانون الطبيعي الكلي"⁽²⁾ فعلى الإنسان أن يتعد عن جميع المثيرات الحسية التي قد توقد نار الانفعالات وتسلبها على سلطة العقل، فمذهب السعادة لدى الرواقيين قد أعلی من شأن قيم أخرى لا صلة لها بمعاني اللذة والخيرات السارة، فراح مذهبهم يتحدث عن ملكوت أسمى هو ملكوت "اللغوس" بوصفه قانون العالم وروحه"⁽³⁾، فالسعادة غير منوطة باللذة أو المنفعة فقط، إذ يمكن أن تتحقق في التعب والشقاء المعنوي أو الجسدي.

لقد "أدت فكرة اللغوس الذي يسري في الكون باعتباره كيانا متصلا ضمن أجزاء في تفاعل دينامي، وفكرة الدينامية هذه في مفهوم الاتصال، إلى جعل النظرية الرواقية واحدة من أهم الإسهامات العظيمة والأصيلة في تاريخ المذاهب الفيزيقية، والتي تتجاوز بمضمونها حدود الفكر الفيزيقي الخالص"⁽⁴⁾، الذي كان سائدا قبلها.

3- هيمنة سلطة النسق الكلي:

حتمت فكرة اللغوس العقلي خلق، أو بالأحرى، رد الاعتبار لسلطة نسقية وكنية تنظم للكون الإنساني بجميع كائناته وموجداتها، فبعدها كان الانحصار ضمن

1 ينظر: إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنسية والرومانية، ج2، ص 81.

2 مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، ص 56.

3 المرجع نفسه، ص 56.

4 مصطفى ليب عبد الغني، في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين، ص 28.

إطار المدينة وفضاءاتها المحصورة التي تؤول في الغالب إلى عدم تعميم المبادئ والكليات المفاهيمية والحدود المستخلصة منها، بسبب الاعتقاد الراسخ بعدم انسجامها مع فضاءات خارج المدينة في هذا الوقت بالتحديد جاءت محاولات زينون الرامية توسيع وتشكيل أخلاق ومبادئ عامة يمكن من خلالها أن ترتقي الفلسفة الأخلاقية من إطار المدنية إلى العالمية⁽¹⁾؛ باعتبار أن هذا العالم يحكمه نظام طبيعي موحد وأن الطبيعة لا تتغير ولا تخرج في الغالب عن النظام الذي يحكمها⁽²⁾. كذلك، تشكل ثنائية النسق/ اللانسق أكبر فارق بين الفيلسوفين الرواقية والأبيقورية على الرغم في اشتراكهم في كثير من الأفكار والمبادئ المتعلقة بنظرية المعرفة، فأعظم فارق بينهم يتجلى فكرة النسق وآليات تشكل الكون والأشياء، فبينما يفسر الأبيقوريون نشأة الكون بتكثّل الذرات المتساقطة في الخلاء اللانهائي والمتلاقية عرضاً، أي بطريقة اعتباطية، نتيجة انحراف طفيف يطرأ عليها⁽³⁾، يفسر الرواقيون الظاهرة نفسها بكونها نتيجة نفخة إلهية مطبوعة بصفة الانتظام والاستمرارية على نفس الطريق، فهو نار تدأب على إنشاء العالم بنظام وحكمة حاملة في ذاتها البذور المولدة للأشياء جميعها⁽⁴⁾، لهذا يستند الأبيقورية إلى اللذة المتغيرة والمتحولة باستمرار.

لذلك، يظهر الفكر النسقي في مجال الأخلاقيات في وصفهم للفضائل أنها متضامنة متضمنة بعضها لبعض، فما أن يفوز الحكيم بإحداها حتى يفوز لتوّه بالأخرى نظراً لما يوجد بينها جميعاً من اقتضاء متبادل، وباعتبار الوسائط (أي الخصائص المشتركة بينها) التي تربط بينها، وتسمح بالانتقال من بعضها إلى الآخر⁽⁵⁾، لهذا، حاولوا القرن بين الأخلاقيات والطبيعيات في مختلف مبادئهم، لأن النزعة الطبيعية ترى الأشياء جميعها تحدث بضرورة حتمية لاستحالة أن يتحرك

-
- 1 أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة، أحمد لطفي السيد، ص 112-113.
 - 2 ليونارد جاكسون، بؤس البنيوية، الأدب والنظرية البنيوية، ط2، ترجمة، ثائر ديب، دار الفرق، دمشق، 2008، ص 49.
 - 3 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتجيات، ص 32-33.
 - 4 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتجيات، ص 88.
 - 5 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتجيات، ص 15.

ما هو طبيعي على نحو ما مخالف للحالات الأخرى المطردة، فالقانون نفسه يصدق على الجمادات ويصدق على الأحياء⁽¹⁾، إذا نواميس الطبيعة ضرورية لا تبدل - ولذلك يستندون إليها في مجال الأخلاقيات - فذلك لأن الرواقين يرون فيها أثر من آثار الحكمة العالية، ومظهرها من مظاهر العقل الكلي الكامل⁽²⁾.

يقول سينيكا في هذه الفكرة بالتحديد: "الكل يوجد في الكل"⁽³⁾، وهذا هو مبدأ الشمولية تقريبا الذي تبنته المدرسة البنيوية (في تعريف جان بياجييه للبنية). يقول "مارك أوريل": "إن نور الشمس واحد، رغم انقسامه اللامتناهي وإشعاعه على الجدران والجبال وما إليها، وإن المادة واحدة، رغم تفرقها إلى عدد لا محدود من الأجسام الجزئية وإن الحياة واحدة، رغم توزعها على عدد لا محدود من الطبائع والأجسام المحدودة"⁽⁴⁾ ففكرة الخيرية تخضع لقوانين عامة ومبادئ مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان، فالمقياس ثابت لا يتغير بتغير الظروف والأحوال⁽⁵⁾.

إن هذه القوانين العامة⁽⁶⁾ والمبادئ المطلقة والمقاييس الثابتة ترجع في الأصل إلى فكرة النظامية التي جاء بها زينون والتي مفادها أن كل سعة ينبغي أن تمتلك امتداداً معيناً لكي تكون شيئاً⁽⁶⁾، فكل سعة غير محدودة أي نهائية هي لا تمثل شيئاً معيناً، وقد ردّ على كل هؤلاء الذين يقولون بمبدأ الحركة اللانهائية والكمرة اللامحدودة.

تبرز فكرة النسقية والانتظام الكلي في القول المأثور بين الرواقين: "من حاز فضيلة واحدة حاز الفضائل كلها"⁽⁷⁾، فأغلب الظن عند جلال الدين سعيد أن تشبيهه فلاسفة الرواق وحدة الفضيلة بوحدة النفس يأتي باعتبار أن النفس تظل واحدة رغم

1 مصطفى ليب عبد الغني، ص 36.

2 مصطفى ليب عبد الغني، ص 37.

3 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 81.

4 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 82.

5 مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص 29.

* إن للقانون مفهومًا خاصًا لدى الرواقين، فقد رآه ملازماً للبنية في خصائصها العامة وهي الانتظام على سيرة واحدة وفي خط مستقيم، وكذلك فكرة الثبات على خصائص معينة دون أخرى، لذلك لم يعتبروا الانفعالات "الباتوسية" ضمن القانون لأنها تتغير دوماً ولا تخضع لسلطة الثبات على نموذج واحد.

6 محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط1، 1999، ص 113.

7 شيشرون، عن الواجبات، ص 35، نقلاً عن جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، ص 52.

تنوع وظائفها، لذلك تظل غاية الفضيلة واحدة أيضا وقصدها يظل ثابتا لا يتغير رغم تغير مجالات ممارستها فهي كالعين التي تنظر بالتوالي إلى الأبيض ثم إلى الأسود، بل هي كالבصر الذي يبقى هو هو مهما تعددت الأشياء التي يدرکها وتنوعت"⁽¹⁾.

إن فكرة النسق موجودة، كذلك، في الفكر العلاماتي (السيمبائي) عند الرواقيين، فهم يقرّون "بترباط أشياء ثلاثة: المدلول والدال والموضوع، الدال هو الكلام، مثل كلمة: أديون، والمدلول هو ما تعبر عنه هذه الكلمة أي ما نفهمه ونفكر فيه بينما لا يفهمه الإنسان الأجنبي رغم سماعه للكلمة وأخيرا هناك الموضوع الخارجي، أعني أديون الإنسان بالذات"⁽²⁾.

يؤكد جلال الدين سعيد على أهمية مفهوم النسق لدى الرواقيين وعلى ضرورة ربطها باللفوس العقلي في قوله: "إنّ الرواقيين ما فتوا يؤكدون على الطابع النسقي لمذهبهم الفلسفي فهم أول من استعمل كلمة نسق (systema) وكان ذلك في معنى نسق العالم، وأيضا في معنى النسق العقلي، باعتبار أنّ العقل جملة من المفاهيم والتصورات المترابطة المتناسقة"⁽³⁾، أما مصدرها حسب إمیل برهيه فهو إلهي يكمن في جميع عقول البشر.

يقول برهيه: "ما هو إله أولمبي ولا إله ديونيسي، وإنما إله يحيا مع معشر البشر والكائنات، وينظّم كل ما هو في الكون لصالحهم، فقوته تغلغل في الأشياء فكأنه هو الذي يسير حياة البشر بطريقة مطردة"⁽⁴⁾.

4- من القومي إلى الكوني في الأخلاقيات الرواقية:

إذا كان أفلاطون قد أسّس لوحدة العالم وفق نموذج المثالي، وكان أرسطو قد أسسها على وحدة المادة، فإنّ الفلاسفة الرواقيين يؤسسونها على وجود قوّة موحدة للجوهر الإنساني"⁽⁵⁾، هذه القوة هي العقل المنظّم تحت سلطة اللغوس.

1 ينظر: جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 52.

2 جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 64.

3 جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 14.

4 إمیل برهيه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنسية والرومانية، ط2، ترجمة، جورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1988، ص 51.

5 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 81.

يقول الفيلسوف سنيكا في تأكيده على أهمية فكرة المواطنة العالمية: "في أيّ مكان متوحش من أركان البسيطة وجدت نفسك، فهذا المكان مهما كان متوحشا، فهو مقام كريم، أنت نفسك أهم بكثير من أي مكان تأتي إليه، ولهذا السبب يجب ألا تسمح لأي مكان باستعباد عقلك، إنى لم أولد لأيّ جزء من هذا الكون فهذا العالم كلّهُ وطني"⁽¹⁾، لذلك فقد كان يسعى زينون إلى تجاوز التشتت إلى أمصار وشعوب وأمم تفرّق بينها القوانين والحقوق والسنن الوضعية، كي ننظر جميعا إلى بعضنا على أننا ننتمي إلى نفس الوطن ونعيش حياة واحدة من عالم واحد كما لو كنا قطيعا يرعى تحت مراقبة راع واحد في مراعى مشتركة"⁽²⁾.

وقد كان لهذا المبدأ الأثر الكبير في الدعوة إلى المواطنة الكونية بدلا من المواطنة القومية التي كانت سائدة. لعل أهم من طبق مبدأ الكونية ودعى غيره إلى تطبيقه هو الإمبراطور الروماني "ماركوس أوروليوس" الذي لم يشأ أن يجعل النظرة التي تعلمها وتبناها عن أستاذه زينون، والمخصوصة بضرورة سيادة سلطة العقل في ترجيح الأخلاق الحسنة وفصلها عن الانفعالات المؤدية إلى الأخلاق والتصرفات السيئة⁽³⁾، فإنه أراد أن يعطي لتلك السلطة بعدا عالميا عن طريق ربطها بالقانون الروماني الذي كان سائدا في كثير من أصقاع الأرض.

يمكن أن تعزى هاته الدعوة إلى الكونية من طرف الرواقين إلى كون جميع المعروفين بهذا الاسم؛ أي الرواقين كانوا من الأغراب والدخلاء وقد قدموا من الأمصار الواقعة في أطراف الحضارة اليونانية، وعند تخومها فمؤسس الرواقية "زينون" رأى النور في كيتوم، إحدى مدن قبرص وهي المدينة نفسها التي أنجبت تلميذه "برسيوس"⁽⁴⁾، فالرواقي بتلك الدعوة سيجعل نفسه ينتمي إلى الجملة الكونية، ولو فرضا، وأنه سيشيّد ضمنها حصنا داخليا سيتيح له أن يكون مصونا من كل سوء ومكروه قد يحدث له"⁽⁵⁾.

1 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 133.

2 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 133.

3 ينظر: المرجع نفسه، ص 138

4 إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنسية والرومانية، ج2، ص 36.

5 المرجع نفسه، ص 91.

إذا أردنا معرفة كيفية انتباه الرواقين للضرورة الكونية بدلا من الضرورة الأخلاقية المنحصرة في المدنية فهو بالأساس نقد وجهه للكليبيين الذين كانوا يؤكدون على مبدأ المساواة، لكن في نطاق المدينة الضيق، فأراد أن يخرج عن هذا التصور الذي إلى تصور أوسع وأفسح، هو التصور العالمي أو الكوني.

لهذا كله، يمكن القول أن هذا الحديث عن المواطنة الكونية في الفكر المعاصر يُعزى أساسا إلى الفلسفة الرواقية التي حاولت تجسيد هذا المبدأ على جميع الأفراد الذين ينتمون إلى الإمبراطورية الرومانية من اليونانيين وسكان أوروبا الشرقية والغربية، فهم يستهلون أن يستفيدوا من جميع الحقوق والامتيازات التي كانت قبل الإمبراطور "أورليوس" مقصورة فقط على السكان الرومانيين لا سواهم. إن الشهرة التي يحظى بها القانون الروماني القديم في وقتنا المعاصر خصوصا في المنظومة القانونية الأمريكية (الكونجرس) وفي برلمانات الاتحاد الأوروبي مردها أساسا إلى تلك النزعة الإنسانية العالمية، نحو الحرية والعيش بسلام وبضمان لحقوقهم الرئيسية، وإن لم تتحقق تلك المبادئ الرواقية في وقتنا المعاصر.

ستعرض إلى نموذج من نماذج الأخلاقيات الكونية لديهم، وهو السعادة السياسية كمفهوم كثر الكلام عنه في الفلسفة الأخلاقية. إننا نجد، كما قلنا في العنصرين السابقين محصورا في أعمال العقل من أجل كبت الانفعالات العاطفية، وإخضاع النزوات غير الأخلاقية لسلطة المنطق العقلي الخاضع هو بدوره لسلطة الطبيعة وقوانينها، فالإنسان الذي ينشد الحياة السعيدة من الناحية السياسية مع الآخرين من البشر يجب عليه أن يندمج كليا مع الطبيعة الإنسانية الكونية، لا الجماعة العنصرية "المحصورة في عدد معين من الأفراد تحكمهم قوانين وقواعد وضعية بهم فقط. فهم يرون أن الأخلاق العالمية الخاضعة لقانون الطبيعة هي وحدها الجديرة - دون السياسات الوضعية - بتنظيم العالم، فيما أسموه بالأخوة الإنسانية"⁽¹⁾. فمهما بلغ الإنسان من استقلالية عن العالم الذي يحيط به واستطاع الاستغناء عن كل شيء مكتفيا بنفس عاقلة، يدرك من خلالها أنه جزء من الكون،

1 ينظر: سعاد خليل، الفلسفة الرواقية Il stocismo، من موقع <http://alkbria.maktoobblog.com> مارس 2010 الساعة 08:39

وأنة مضطر بسببها إلى العمل مع الجميع، ومدرّك، كذلك، أن الكائنات العاقلة لا تختلف عنه نوعاً ما، ولا تُقلّ عنه فيما له من حقوق وأنه يخضع مع جميع أفراد الكون إلى نفس القانون العقلي الذي يخضع له هو، ويدرك أيضاً أن الطبيعة إنما أرادت هؤلاء جميعاً أن يعيشوا معاً في مجتمع واحد، يعمل الواحد من أجل الآخر. فقد جُبلت في الإنسان غريزة الاجتماع الكوني، الذي بدوره، لابد لنشأته وقيامته توفّر شرطين كونيّين أساسيين⁽¹⁾:

1- **العدالة:** وهي تلك المساواة أفراد سواءً من ناحية الحقوق أم من ناحية الواجبات، فلا وجود لفرد ذي امتيازات خاصة به عن الفرد الآخر.

2- **الحب:** وهو تلك العاطفة الفاضلة والنبيلة المؤسسة وفق علاقة تفاهم وتصالح روحي وعدالة بين الأشخاص والأفراد، فلا الأفراد فالحب بين أفراد الجماعة يعني التفكير بمصلحة "الآخر"، حين التفكير بمصلحة "الأننا"⁽²⁾. فالصلة التي تتحكم في علاقات الأفراد فيما بينهم لا يجب أن تُحصر وتُقتصر على أبناء الوطن الواحد، فالعالم كله أمة واحدة، فلا فرق ظاهر ولا باطن بين رجل ورجل ولا بين امرأة وامرأة، وفي هذه النقطة بالذات، يظهر تأثر زينون بالمدرسة الكلية التي أنسب إليها في مرحلة شبابه، هذه المدرسة التي ظلّت تؤكد على فكرة المساواة بين البشر. يقول مارك أوريل Marc-Aurèle: ينعم كل كائن برضى النفس متى كان ميله إلى خير المجتمع لا غير، وسعيه إلى الأشياء التي يمكن امتلاكها لا غير... ورضاه بنصيبه من الطبيعة الكلية لا غير⁽³⁾، ولعل هذه الجملة الأخيرة تُظهر فكرة غابت عنا، وهي الاقتناع بما يملك الإنسان من نصيب.

-
- 1 ينظر: - جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، من 112، ص 130.
 - 2 ينظر ينظر: سعاد خليل، الفلسفة الرواقية Il stocismo، من موقع <http://alkbria.maktoobblog.com> مارس 2010.
 - كمال بومني، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من "ماركس هوركها" يمر إلى "أكسل هونيث" ط1، الدار العربية للناشرين، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، الرباط، 2010، ص 131
 - 3 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات، ص 83.

ضمن فكرة الأخلاق الاجتماعية الكونية التي كثر الترويج لها لدى طلاب زينون يؤكد "أورليوس" أهمية هاته الفكرة بطريقة مختلفة، وبتشبيه آخر، يختلف قليلا عن سابقه، في قوله: "هل تطالب العين تعويضا على قيامتها بوظيفة رؤية الأشياء؟ أم هل تطالب القدم بنفع على مشيتها؟ ذلك لا يحصل على أي منهما، لأنهما وُجدتا لتلكما الغايتين، فوجودهما أن يفعلا ذلك، كذلك الإنسان عندما يعامل الناس بالحسنى ويعمل للمصلحة العامة يكون محققا وجوده وذاته"⁽¹⁾. إن هذه النظرة تشبه إلى حد ما النزعة الفلسفية الماركسية، التي تقصر وجود الفرد على ارتباطه بالجماعة. فالاجتماع عند الرواقين هو عبارة عن نظام موجود قبل الأفراد معزولين عن بعض، فهو ليس كيانا أو فضاءً، صنعته إرادة فرد من الأفراد، وإنما يشترك الجميع في صنعه ويسيره وفق منظومة أخلاقية معينة. لهذا نجد أن الفلسفة الرواقية مع تأثيرها في كثير من الفلسفات المعاصرة، إلا أنها تختلف مع البعض الآخر في قضية الأسبقية بين الفرد والمجتمع.

تعقيب نقدي:

على الرغم مما قدمته هذه المدرسة في مجال الأخلاقيات من مفاهيم ومبادئ مهمة للغاية، إلا أنها لم تسلم من النقود عبر كل العصور الفكرية التي مرت بها هذه الفلسفة، ولعل أهم ما يبرز لنا من مأخذ في هذه المدرسة، من ناحية فكرها الأخلاقي يمكن حصره، في⁽²⁾:

- 1- ذلك التلاحم الكبير في نصوصها بين مفهومي الألوهية (اللغوس) والعبودية، إلى درجة الخلط بينهما في عدّة مضامين ورؤى.
- 2- فكرتهم بخصوص أن الكون إلهي بأكمله، وأنه وليد نفخة إلهية ربانية، إذن، حسب وجهة نظرهم إن كل فرد يحمل سمات الألوهية المطلقة. ولكنهم من ناحية أخرى يتحدثون عن أهمية العبادات المفروضة على البشر، لكي ترسخ قيم الفرد الحكيم ذي الفضائل المطلقة والكلية. ولكن إذا كان الله عزّ وجل يقرب، بل يوجد في الإنسان، كما يدّعون، فكيف ينصّون على العبادات،

1 Aurélie Marcus, Meditation, p. 42.

2 مصطفى لبيب عبد الغني، ص ص 40-45.

ويؤكدون على وظيفتها في تحقيق الفضائل أيعبد الإنسان ذاته؟

3- تلك النزعة القانونية النسقية التي تزعم ثبات الفضائل، فلا تأخذ بالغايات ولا بالوسائل المحققة لها، كما لا تستند إلى منطق الوسطية. فالعالم حسبها منتظم في أنساق تؤدي إلى طريقين لا ثالث لهما هما: طريق الفضيلة، وطريق الرذيلة. هذا إضافة إلى أنهما على الرغم من استنادها إلى سلطة النظام، إلا أنها لم تستطع تعريفنا بالوسائل والإجراءات التي تعرفنا على التمييز الدقيق بين ما هو شر وما هو خير. لأنها أساسا لم تقدم مبادئ اشتغال العقل بشكل دقيق، إضافة إلى ذلك التعصب إلى سلطة النسق والنظام وإقصاء الذات كليا. يقول هنري برجسون في أهمية الذات: "النظام في هذا العالم نظام تقريبي والناس هم الذين يحصلونه تحصيلًا اصطناعيًا، بينما هو في ذلك العالم نام كامل"⁽¹⁾، وفي نفس الاتجاه تقريبا يقدم أحمد لطفي السيد نقدا لادعا للرواقين في قوله: "مصيبية الرواقية إنما هي في أنها لم تضع الإنسان البتة في موضعه الحقيقي... ولكن إنسان الرواقية في الحقيقة هو أكبر من الله الذي يتوجه إليه ويدعوه أحيانا بلغة كلينت الجميلة"⁽²⁾.

4- التوقع في مسألة الشهوات والعواطف إلى درجة إقصائها وإغائها، وهذا ما لا يتلاءم إطلاقا مع الطبيعة الكلية للإنسان، فهو عقل وشهوة. لذلك قام أصحاب الجيل الثاني من هذه المدرسة بتعديل بعض القوانين المحققة في حق الإنسان، فمالوا إلى قضية النسبية بعدما كانوا مقصيها بشكل كلي. فرأوا أن الحكيم لا يمكن أن يبيد جميع شهواته الحسية، فذلك مستحيل، لكنهم أجازوا الإنقاص منها وتغليب سلطة العقل عليها. كما أضافوا في مرحلة متقدمة، نتيجة النقود التي تعرضت لها ثنائية (فضيلة-رذيلة) أضافوا ثلاث صفات هي: ما يفضل، وما يستحب، وما يهمل فلا يهم. وقد قاموا أيضا بتعديل صفات الإنسان فلم يقصروها في صنفَي الحكيم والمغفل، فقد رأوا أن أبطال العالم ورجال التاريخ والساسة ينطبق عليهم ما ذكروه عن المغفلين، لأنهم ليسوا

1 المرجع نفسه، ص 18.

2 أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة، أحمد لطفي السيد، دار الكتاب المصرية بالقاهرة، 1964، ص 101.

حكماء على الإطلاق، فهم كثيرا ما ينغمسون في الرذائل، بل حتى الرواقين لا يخلون ممن يرتكب الأخطاء أحيانا⁽¹⁾.

5- وصفهم للخيرات المادية التي فوق الأرض بالزيف، يتنافى كليا، وطبيعة العقل البشري الذي يحى مع مجموعة عوامل ليشكل معها نظاما، فمن البديهي أن يتأقلم معها ويكيفها مع سلطة "اللغوس".

6- إن فكرة الاجتماعية تتناقض مع فكرة الاعتزال والترفع عن الماديات الزائلة، فالفرد بالضرورة الاجتماعية سيقوم اعتبارا، ولو صغير للأشياء الحسية في تعاملاته الاجتماعية فشتان بين الكائن الحي الذي يخضع لقوانين ضرورية وبين مجتمع مؤلف من إرادات حرة⁽²⁾.

7- إن البعد الكوني في الفلسفة الأخلاقية قد يعكس بعدا برغماتيا من الناحية السياسية حول أطماع الاستغلال خصوصا أن الإمبراطورية الرومانية في ذلك العصر كانت تعمل على التوسع الجغرافي بحثا عن الثروات والعبيد.

خلاصة

على الرغم من كل الانتقادات الموجهة إلى الأخلاقيات الرواقية من تزمت وتقوقع حوب العقل البشري وقتل لجميع الغرائز، وذلك الخلط الذي أحدثوه في كثير من الأحيان بين الذات البشرية والله إلا أن فلسفتهم تبقى من أهم الفلسفات الانسانية الرائدة، والتي ساهمت بتطوير الفلسفة المعاصرة في جميع الجوانب وبالخصوص في الأخلاقيات، ولعل فكرة الكونية أحسن دليل على ذلك التأثير بتلك الفلسفة، فنحن لا نعد عن الصواب إذا اعتبرنا الفلسفة الرواقية ذات تأثير على الفلسفات اللاحقة جميعها ينضاف إلى تأثير فلسفة أفلاطون وأرسطو، وأهميتها التاريخية، باعتبارها وسيطا لنقل أنضج الأفكار الفلسفية اليونانية⁽³⁾.

1 جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، ص 51.

2 هنري برجسون، منبع الأخلاق والدين، ترجمة، سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ص 13.

3 مصطفى لبيب عبد الغني، في فلسفة الطبيعة عند الرواقين، ص 19.

قد يبدو أنه من المثير للتعجب والاستغراب الإشارة إلى المنطق الأخلاقي الرواقي وإلى تأثيراته على الفلسفات المعاصرة في ظل السيطرة التامة للمنطق الأرسطي في جميع الفلسفات الحديثة والمعاصرة تقريبا، ومرد هذا التعجب إلى أن المنطق الرواقي في الأخلاق لم يلق الاهتمام الذي لقيه منطق أرسطو، وهذا على الأرجح هو سبب تفوق المنطق الأرسطي في مجالات عديدة، ليس فقط في مجال فلسفة الأخلاق، على المنطق الرواقي، فالإشكالية، في اعتقادي، هنا، ليست نصية بصفة تامة، وإنما هي مشكلة تاريخية بدرجة أكبر، فمعظم الفلاسفة المعاصرين والمفكرين آثروا العودة إلى نصوص أرسطو لوضوحها وتوفرها. ولو أنه تمت دراسة نصوص الفكر الرواقي لساد أكثر من المنطق الأرسطي.

لم يكن تأثير الرواقيين مقتصرًا على الجانب الفلسفي فحسب، وإنما تجاوزه في فكرة النظام والنسقية إلى الجانب العلمي، وهذا جلي عند كل من "دفيد هيوم" و"جون استولت مل" خصوصا في تصوراتهم التجريسي للحوادث في الكون⁽¹⁾.

1 - المرجع نفسه، ص 123.

الفكر الفلسفي الأخلاقي

عند المدارس اليونانية المتأخرة

جميل خليل نعمة المطعة

العراق

بعد مرحلة الإبداعات الفلسفية اليونانية، بدأت مرحلة تُعرف بالمرحلة الهلنستية (Hellenistique) في هذه العصور المتأخرة أصبحت الثقافة اليونانية جزءاً هاماً من الفكر الذي انتشر على صعيد واسع وتشاركت فيه كل شعوب المتوسط، وتزاوجت في تلك المرحلة الحضارة اليونانية مع الفكر الروماني الشرقي، وفي ظل هذا الواقع الجديد حل القول بأن الإنسان مواطن عالمي، مكان القول السابق بأن الإنسان حيوان اجتماعي، وأصبح لهذا الإنسان (الكائن العالمي) الحق في التجوال من حيث المبدأ أينما شاء وفي إقامة العلاقات مع أي فرد كان ومع أية جماعة كانت: فالعلاقات بين البشر أجمعين لم تعد تحددها شروط القوانين الخاصة بكل جماعة أو دولة بل أصبحت فكرة القوانين الطبيعية هي المسيطرة بحسب المفاهيم الجديدة، أي أن الإنسان لم يعد أسير القوانين الوضعية التي تحدد شروط العلاقات بين البشر، بل أصبحت القواعد القانونية الطبيعية هي الإطار المحدد للعلاقات الإنسانية وذلك على الأقل من الناحية النظرية، وقد أدت هذه الظروف وهذه الأفكار إلى إلغاء التمايز بين الشعوب، وأجبرت اليونان على إلغاء فكرة التمايز بينهم وبين الشعوب الأخرى. فالقانون الطبيعي لا يميز إنسان عن أي إنسان آخر لأن جميع البشر متساوون في إنسانيتهم لكونهم ينتمون إلى الطبيعة البشرية الواحدة، وبالتالي فإن القانون الطبيعي يرفض التمييز بين البشر إذ يأبى مثلاً التمييز بين أحرار وعبيد أو بين أعاجم وبرابرة، فالجميع أخوة متساوون في طبيعتهم البشرية.

لقد أولت الفلسفة اليونانية المتأخرة عناية استثنائية بالأخلاق والدين. وتحولت من البحث في الحقيقة الكونية إلى البحث في الإنسان للبحث عن الحقيقة

من اجل الحقيقة كأداة لتحقيق أغراض أخلاقية عملية. ولعل ذلك التحول الفلسفي جاء تعبيراً عن أوضاع الإنسان الذي وجد نفسه مضطراً إلى البحث عن وسيلة ليتكئ عليها في تجنب شرور الحياة وويلاتها في مرحلة تاريخية عصفت بها الفوضى وعمّ الاضطراب والقلق. أن هذا الإنسان وجد عزاءه بل خلاصه في الفلسفة.

لقد قام هذا البحث على مقدمة وتمهيد عام حول الفكر الفلسفي الأخلاقي بعد أرسطو وثلاثة مباحث، آذ جاء المبحث الأول حول الفكر الأخلاقي عند المدارس السقراطية، والمبحث الثاني خصص لدراسة الفكر الأخلاقي بين الرواقية والأبيقورية، والمبحث الثالث تم فيه دراسة مرجعيات الفكر الأخلاقي عند أفلوطين.

أولاً- جغرافيا فلسفية لأخلاق ما بعد أرسطو:

لم يكن من المنتظر أن يقوم الفلاسفة الذين أتوا بعد أرسطو بكشف جديد لا في الفلسفة اليونانية العلمية ولا فلسفة الوجود ولا نظرية المعرفة إنما كان عليهم أن يعنوا بدراسة مسألة لم تكن في الواقع بذات أهمية كبرى بالنسبة إلى دور الحضارة اليونانية الأول ونعني بها مسألة الأخلاق، ويفهم عن الأخلاق هنا الأخلاق الفردية أي المتعلقة بتحقيق السعادة للفرد أو للمجموع بوصفه مجموعة أفراد فمثل هذه الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية التي تعتد بالفردية وتشدد الخلاص لا يمكن أن توجد بشكل واضح في دور الحضارة لأن الإنسان في هذا الدور لا يستطيع أن يميز تمييزاً كبيراً بين الحياة العملية الخارجية وبين الفكر والحياة الذاتية.

إن هذا التفسير هو الأساس في كل بحث أخلاقي فردي لأن الشعور بالشخصية -ونقصد بالشخصية هنا الذات المفردة لا يكون واضحاً إلا في دور المدينة فما يقوم من أبحاث حول الشخصية لا يوجد بالتالي إلا في الدور الأخير.

إن الحياة السياسية اليونانية كانت تؤذن بهذا أيضاً فبعد موقعة كيرونا سنة (338 ق. م) فقد اليونانيون استقلالهم وفقدوا حريتهم الفردية وارتفعت بذلك الحواجز التي كانت تفصل فصلاً دقيقاً بين اليونانيين وبين الأجانب ثم جاءت فتوح لاسكندر لتفتح أبواب الثقافة اليونانية للمشرق وفتح بذلك أبواب الثقافة الشرقية

لليونانيين فحدث عن هذا الامتزاج بين الثقافتين مزيج جديد⁽¹⁾، هو ما يسمى باسم (الهيلنستيه) وبهذا التمازج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع مما يسميه أشبنجر: (التشكل الكاذب) فقد تقابلت هنا حضارات أو بالأحرى حضارتان بل تقابلت هنا حضارة واحدة قد بلغت أوجها مع حضارة أخرى أو ثقافة قد أنحلت منذ زمن طويل ولم تبق فيها إلا حياة ضئيلة وحينئذ استطاعت الثقافة في بادئ الأمر أن تفرض نفسها فبعد أن كانت الثقافة الشرقية قائمة انتصرت الثقافة اليونانية على الثقافة الشرقية وبعد أن فتح الأسكندر بلاد الشرق مثل محنة شديدة للروح اليونانية إذ فسح المجال إلى العرفان الصوفي والخوارق التي كانت موجودة في الثقافة الشرقية أن تدخل إلى الثقافة اليونانية أو كان نتيجة إلى هذا التغيير السياسي أن تحولت النظرة من الوجود ومن الفكر إلى السلوك والعمل والمقصود بالسلوك هنا المعنى الضيق للكلمة أي سلوك الفرد بإزاء نفسه: (بمعنى انعكاس الفرد على ذاته) ومحاولة إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه لأنه عندما فقد حريته في العالم الخارجي⁽²⁾. فقد راح ينشد نوعاً من الحرية في العالم الذاتي ولما كان قد فقد استقلاله السياسي فقد أنصرف عن السياسة انصرافاً تاماً وأصبح يفرق بين السياسة والأخلاق فلم تعد السياسة من واجبات المواطن ومن حقوقه وإنما أصبحت مجموعة القواعد التي يصل الإنسان باتباعها إلى السعادة الفردية والسعادة هنا إنما هي الاطمئنان الشخصي وهذا معناه أنه قد فقد بوجه عام كل شخصيته السياسية ولم يعد من الممكن، أن يعني بالسياسة بمعناها الحقيقي أي بمعناها الدقيق، إذ لا يمكن أن يشتغل بها إلا من عرف الحرية وأستطاع أن يوفق بين الأخلاق والسياسة وبالتالي أن يجعل الاثنين شيئاً واحداً فمن هذا نرى أن الاتجاه في التفكير قد أنصرف من النظر إلى العمل أولاً، ثم أن هذا العمل قد أمتاز بصفة جديدة وطابع خاص لم يكن معروفاً من قبل ثانياً. وهاتان الخاصيتان نجدهما واضحتين كل الوضوح في المذاهب الفلسفية التي نشأت بعد أرسطو من رواقية

1 بدوي عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، ط3، مكتبة لنهضة المصرية، القاهرة، 1959م، ص 3-4.

2 رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة، زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر المصرية، القاهرة، 1960، ص 302.

وأبيقورية وشكية لأن هذه المدارس كلها قد انصرفت عن النظر الفلسفي الصرف وعن التفكير المجرد العادي من العمل إلى الأخلاق العملية والسلوك⁽¹⁾.

إن هذا ظاهر جداً بالنسبة إلى الأبيقورية والشكاك فالأبيقوريون لم يعنوا عناية صحيحة بالمسائل الطبيعية ونظرية المعرفة والشكاك كانوا أولى الناس بالألّا يعنوا بشيء من هذا نظراً إلى أنهم كانوا يشكون في إمكان المعرفة المجردة ويقولون إن مقياس المعرفة هو العمل والتحقق في الواقع فكانوا تبعاً لهذا لا يقيمون أي وزن للتفكير النظري بمعناه الصحيح. أما الأبيقوريون فلم يعنوا بشيء من الطبيعيات ومن نظرية المعرفة وخصوصاً المنطق فما كان ذلك إلّا مقدمة ووسيلة للغاية الأولى وهي الفضيلة والأخلاق العملية وأن المعرفة الطبيعية أو المنطقية كانت عندهم دائماً وسيلة إلى إيجاد الفضيلة الأخلاقية حتى أن المعيار في المنطق قد أصبح هو الفضيلة الأخلاقية.

إننا نرى كذلك أنه حتى الذين عنوا بشيء من الطبيعيات قد جعلوا مركز الطبيعيات ثانوياً بالنسبة إلى مركز الأخلاق والخاصية الثانية - وهي انطباع الأخلاق بطابع جديد نراها كذلك واضحة في هذه التيارات الثلاثة فهذه الأخلاق الجديدة لم تكن أخلاقاً إيجابية كما كانت الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو من قبل وإنما كانت أخلاقاً سلبية كل ما ترجوه أن تحقق للفرد شيئاً من الطمأنينة على صورة (التركسيا) عند الأبيقوريين وعلى صورة الخلو من الانفعال (الأياتيا) عند الرواقيين ثم على صورة التوقف وتعليق الحكم والفعل عند الشكاك وتمتاز هذه الطمأنينة السلبية أولاً برجوع الإنسان إلى نفسه واعتكافه وعدم عنايته بشيء يتصل بالخارج وبالكون الأكبر وتمتاز ثانياً بأنها تنشُد الخلو من الانفعال وصفاء النفس من كل التأثيرات الوجدانية، كما تمتاز ثالثاً بأنها سلبية أقرب ما تكون إلى الصوفية الأخلاقية وهذه الصفات نجدها واضحة كل الوضوح في هذه التيارات الثلاثة جميعاً⁽²⁾.

وهذا ناتج عن فقدان اليونانيين استقلالهم السياسي، أما فيما يتصل بعبور الأفكار والثقافة الشرقية إلى الحضارة اليونانية فأنا نجد أن هذا قد أنتج آثاراً عدة في

1 إميل برهيه، تاريخ الفلسفة دار الطليعة، ط1، بيروت، 1982، ص 36.

2 بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 8.

التفكير الفلسفي فقد أمتاز هذا التفكير أولاً بميل إلى الدين وليس المقصود بالدين هنا كما يفهم من قبل في دور الحضارة اليونانية أما الدين هنا هو الأخلاق (اليونانية) منظوراً إليها من ناحية ضيقة بمعنى أن الدين هو وسيلة الخلاص وفكرة الخلاص هذه من الأفكار التي تلعب الدور الأكبر في الدين على النحو الجديد ذلك لأن الدين بالمعنى القديم قد فقد تأثيره في المجتمع اليوناني. فلم يعد واحداً من الفلاسفة يؤمن بالعقائد القديمة أو يؤمن بقوة عليا هي المثل الأعلى والذي يضع فيه الإنسان كل آماله وإنما أصبح هؤلاء تبعاً لنظريتهم الأخلاقية ينظرون إلى الله سبحانه وسيلة أو وصفاً محققاً للخلاص الأخلاقي أعني أن الدين قد طبع بطابع أخلاقي صرف وكان طبيعياً من أجل هذا أن تجسد الأفكار الشرقية المتصلة بالمتوسطات مجالاً واسعاً في تصورات هذا العصر الديني⁽¹⁾.

1- الفكر الأخلاقي عند المدارس السقراطية:

على الرغم من أن نظرية المعرفة كانت أبقي وأعمق أثراً في مجرى الفلسفة من نظرية الأخلاق، إلا أن الوضع قد انعكس في أعين معظم تلاميذ سقراط لأنهم - وإن خالفوا أستاذهم - بهرغم حياته الأخلاقية واستولت على إمعانهم حتى أنستهم جوانب فلسفته الأخرى، فتابعوا خطاه بعد مماته. وحاولوا جهدهم أن ينسجوا حياتهم الأخلاقية على منوال حياته، فاتخذوا مثله الأعلى شعاراً لهم وهو أن الفضيلة هي غاية الحياة.

جمع إيتاع سقراط على هذا المبدأ، واتفقوا جميعاً على أن تكون الفضيلة غرضاً لحياتهم، كما كانت غرضاً لحياة أستاذهم، ولكنهم التمسوا إلى تلك الغاية وسائل شتى ذلك لأنهم اختلفوا في تفسير الفضيلة، إذ لم يترك لهم سقراط تعريفاً واضحاً لها يرجعون إليه ليطبّعوا سلوكهم بطابعه، وكل ما قاله في هذا الصدد: ((أن الفضيلة يجب أن تنبع من العلم، وإن تقوم على أساسه، فيشترط لكي تكون فاضلاً أن تكون عالماً بتعريفها)) أما ما هو هذا التعريف فذلك ما لم يتعرض له سقراط قد يقال إنه عرفها: ((بأنها العلم)) وهذا صحيح، ولكن أي علم قصد إليه

1 ينظر: ديورانت، ول، قصة الحضارة (ج1)، ترجمة فتح الله محمد، ط3، بيروت 1979م، ص 167.

سقراط، أهو علم الفلك أو علوم الطبيعة أو الرياضة؟ كلا إنما هو علم الأخلاق أو بعبارة أخرى علم الفضيلة، فكأنما هو يدور في حلقه مفرغة تبدأ من حيث تنتهي، لأنك إذا قلت: إن الفضيلة هي علم الفضيلة لم توضح منها شيئاً.

على الرغم من أن نظرية المعرفة كانت أبقي وأعمق أثراً في مجرى الفلسفة من النظرية الأخلاقية، إلا أن الوضع قد انعكس في أعين معظم تلاميذ سقراط؛ لأنهم بهرقم حياته الأخلاقية واستولت على إعجابهم حتى أنستهم جوانب فلسفته الأخرى فتابعوا خطاه بعد مماته. وحاولوا جهدهم أن ينسجوا حياتهم الأخلاقية على منوال حياته فاتخذوا مثله الأعلى شعاراً لهم وهو أن أجمع إتياع سقراط على هذا المبدأ، واتفقوا جميعاً على أن تكون الفضيلة غرضاً لحياهم، كما كانت غرضاً لحياة أستاذهم ولكنهم التمسوا إلى تلك الغاية وسائل شتى، ذلك لأنهم اختلفوا في تفسير الفضيلة، إذ لم يترك لهم سقراط تعريفاً واضحاً لها يرجعون إليه ليطبعوا سلوكهم بطابعه، وكل ما قاله في هذا الصدد: "أن الفضيلة يجب أن تنبع من العلم، وأن تقوم مقدمة غاية الحياة". لم يترك سقراط إذن تعريفاً واضحاً للفضيلة، فكان تعريفها موضع الخلاف بين إتياعه، وانقسموا في تفسيرها شيعاً ثلاث كل منها تذهب مذهباً يلاءم وجهة نظرها وكل منها تجد من سلوك سقراط مبرر لسلوكها، وهذه المدارس الثلاث هي: الكلبيون والقورينائيون، والميغاريون⁽¹⁾.

2- فلسفة الأخلاق عند المدرسة الكلبية:

لقد عرض "انتيسين" مذهباً أخلاقياً فيه طابع الأصالة، الذي لفت نظره في شخص أستاذه سقراط تلك الشخصية القوية التي أثرت الحق على كل شيء وسلطانه على نفسه وقوته ضد الألم، وتحرره تجاه الأوضاع الاجتماعية، وزهده في الحياة المادية لا يبالي بالنعم الظاهرية المادية، والذي إزدري الحياة المادية فنبذها نبذ النواة ولم يزغ بصره ما تبديه من زينة خلابة وزخرف كاذب. أفلا يكون هذا الاستقلال الذي يحصل عليه بتدريب شاق أفضل الخيرات؟

لما كان العلم عند سقراط هو "معرفة الفضيلة" فلم يتردد "انتيسين" في اعتبار الزهد معنى الفضيلة وسبيل الحياة الفاضلة وغايتها، والفضيلة عند الكلبيين واحدة

1 ينظر: بدوي، مصدر سابق، ص 153.

كما قال سقراط. وفسروا ذلك: بأنها لا تتجزأ. فأما أن يكون الشخص فاضلاً إلى النهاية، أو لا يكون، كالخط أما أن يكون مستقيماً أو ليس مستقيماً، ولا وسط بين الطرفين، فإن كان ذا فضيلة كان عالماً كل العلم حكيماً كل الحكمة سعيداً كل السعادة كاملاً أتم الكمال، لأن الفضيلة هي كل شيء، وإن لم يكن كان غيباً شقياً جاهلاً.

ليست العبودية بأسوأ من الحرية، إذا كان العبد الرقيق، يعيش عيشة الفضيلة لأنه عندئذ يكون حراً في نفسه، ولو كان مملوكاً في ظاهره⁽¹⁾، فالحكيم يكتفي بنفسه إنه في غنى عن الغير حتى عن الأسرة والأولاد والوطن، وهذا يقلل من حاجاته الحد الأقصى، فيكفيه معطف متواضع، وقليل من الخبز والماء، وهو لا يتلهى، ولا يثقل كاهله بأي متاع يفيض عن الحاجة، ولكي يكون حراً تمام الحرية فلا مهنة له، وهوي هب أمواله ويكتفي بطلب كسرة خبز عند الجوع.

لقد كان الكليون يكونون نوعاً من الجماعة المتماسكة لممارسة هذه النظرة إلى الحياة وإذاعتها، واستمرت كدائرة داخلية للغايات القصوى⁽²⁾، حتى إننا نجد رواقياً مثل ((بيكسيستوس)) يشير إلى طريقة الكليون في الحياة كوسيلة للكمال أكثر زهداً من التي يتخذها الرواقي⁽³⁾، وقد أجاز الكليون الانتحار على شرط ألا يكون فراراً مما في الحياة من ألم وبؤس، بل لكي يقيم به المنتحر دليلاً على أن الحياة ليست شيئاً يدعو إلى التشبث بها.

ولعل "ديوجينيس" (412-323 ق.م) قد جسد هذا المعنى عندما كان يحمل مصباحاً يفتش به في وضوح النهار عن الإنسان الكامل فلا يجده، فقد قال: "إن إنسان أفلاطون الذي هو كامل العدالة، أو إنسان أرسطو الذي هو كامل السعادة، إنسان يندر وجوده، هذا إذا كان له وجود"، وكان ديوجينيس - شأنه في ذلك شأن أفلاطون وأرسطو - واحداً ممن تخرجوا في مدرسة سقراط الفلسفية، فقد كان تلميذاً للفيلسوف "إنتستانس" الذي كان تلميذاً لسقراط وعلى النقيض من

1 لغرض الاستزادة حول هذا الموضوع ينظر: محمود يوسف موسى، تاريخ الاخلاق، ص 115، وايضاً ينظر: الفلسفة الخلقية، ص 49، وكذلك ينظر: الفلسفة اليونانية اصولها وتطوراتها، ص 114، وقصة الفلسفة اليونانية، ص 139.

2 ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 258.

3 ينظر، كولب، ازفلد: المدخل الى الفلسفة، ص 348.

أفلاطون وأرسطو نجد أن "انتستانس" و"ديوجينيس" كانا ساخرين بالعالم أي فيلسوفين (كليبين)، إذ كانا ((ينبحان)) على العالم (يسخران منه) لأنه يضم تسعة وتسعين وغداً مقابل كل إنسان واحد مهذب، وكان ديوجينيس يعيش في عصر خال من الأوهام والخيال خلفه قرن من الزمان ظلت طوالها تستعر نيران الحروب⁽¹⁾، وكان يرى أنه ليس هناك مسوغ معقول لوجود وظيفته الأساسية هي السلب وهدفه النهائي هو الموت. ولم يكن يحترم الغزاة ولا فتوحاتهم، ويحكى أن الإسكندر الأكبر قدم يوماً لزيارة الفيلسوف الذي كان قد اتخذ مكاناً يؤويه. فسأله ديوجينيس قائلاً: "ما هي أعظم أمنياتك في الوقت الحاضر؟"، فأجاب الإسكندر بقوله: "إخضاع بلاد اليونان"، (ثم ماذا؟) (إخضاع آسيا) (ثم ماذا؟) (إخضاع العالم) (ثم ماذا؟) (أهدأ واستريح وامتنع نفسي) (ولم، إذن، لا هدأ وتستريح وتمتع نفسك الآن؟)، ويروى أن الإسكندر شكر ديوجينيس على نصيحته ثم سأله: (هل من عون أقدمه لك؟) فأجاب الفيلسوف: (نعم، يمكنك أن ترحل، فإن ظلك يحجب عني دفء الشمس. كما أنني مثلك راغب في الاسترخاء، ومتعة النفس)، فاستغرق الملك في الضحك واستطرد قائلاً: ((لو لم أكن الإسكندر لفضلت أن أكون ديوجينيس، لا أي رجل آخر)، فردّ الفيلسوف الساخر قائلاً: ((ولو لم أكن ديوجينيس لفضلت أن أكون أي رجل آخر سوى الإسكندر)).

لم يكن ديوجينيس يهاب أحداً، أو يخشى شيئاً، فلم يكن له ما يفقده سوى حياته وهو يقول: "قد ضاعت حياتي منذ اليوم الذي ولدت فيه؛ فالمسألة عندي سيان، سواء استوفيت أجلي الآن أم فيما بعد"⁽²⁾.

كان همّ ديوجينيس تمهيد السبيل للأخذ بفكرة البحث عن القيم الحقيقية، أي فهم أفضل تعريف بين قيمة الشيء الحقيقية وما يتكلفه من ثمن، فكان يود أن يرى السعادة ولكن من غير أن يكون ثمنها البغي والعدوان، يرغب في العدالة من غير أن ندفع للحصول عليها ضريبة الانتقام والثأر، ويرغب في القناعة التي لا تقاس بتكديس الفضة أو الذهب، وإنما بامتلاك عقل رصين. وكان يهدف إلى ((سك الأفكار من جديد)) كما جاء على لسانه: أن ارفضوا العملة الزائفة وقدموا العملة

1 ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 258.

2 توماس: هنري، اعلام الفلسفة كيف نفهمهم، ص 372.

الصحيحة. سكوا أفكاركم وأفعالكم من المعدن الممتاز الذي تصنع منه الشخصية الأفضل.

وكان ديوجينيس حساساً من ناحية العملة الزائفة، فقد سجن أبوه، وكان صاحب مصرف، لضربه عملة مصنوعة من معدن رخيص. كما أن ديوجينيس نفسه نفى في شبابه خارج مسقط رأسه مدينة سينوبي على البحر الأسود لاشتباههم فيه كشريك في الجريمة. ومن المحتمل أن هذا الاشتباه لم يكن له أساس من الصحة؛ إذ المعروف عن ديوجينيس أنه كان يحتقر النقود وما يشتري بالنقود من أدوات الترف إيماء احتقار. ولم يأسف على مغادرته موطنه الأصلي حتى إنه عندما أصدر القضاة حكمهم عليه بالرحيل عن سينوبي كان رده ساخراً بقوله: (وأنا بدوري أحكم عليكم بالبقاء في سينوبي).

وانجه إلى أثينا، وهناك تقدم طالباً الالتحاق بمدرسة أنتستانس الفلسفية. وكانت طريقة طلبه مثيرة للعواطف. فبينما كان الأستاذ يحاضر طلبته إذا بهذا الشريد الأشعث، رث الثياب يدخل الحجرة وهو يدك الأرض بقدميه دكاً، ويصمم على أن يتخذ لنفسه مكاناً بين الطلبة. وعندئذ قبل بصيحات الغضب والسخرية: "اخرج أيها الكلب الأجرّب!" "غير مرخص للمتسولين بالدخول هنا!" "عد إلى الوحل، مكانك الطبيعي"⁽¹⁾، ثم حاول أنتستانس في رقة، أن يخرج الدخيل: "أظن أنك لو عدت إلى بيتك وهندمت نفسك قليلاً" - فأجاب ديوجينيس قائلاً: "لا بيت لي. وإني مصمم على البقاء هنا. وأنا على هذه الحال. يدعونني كلباً حسناً جداً، إني أوافق معهم، فقبضتي على الفلسفة كقبضة الكلب تماماً. ولن تلبس قبضتي بل سأبقى متمسكاً بها"⁽²⁾.

وعندئذ أخذ يضربه بعض الطلبة ممن يميلون إلى العنف بدرجة أشد. لكنه كان يصرخ فيهم قائلاً: "استمروا، اضربوني كما يحلو لكم. فلم تخلق بعد قبضة اليد الصلبة التي يمكن أن تبعدني عن الفلسفة"⁽³⁾، وهكذا سمحوا له بالبقاء ولم تمض مدة طويلة حتى تحول احتقارهم لديوجينيس إلى درجة من الاحترام، فلم يكن في

1 مطر: د. اميرة حلمي، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص 153.

2 ايضاً: ص 153.

3 ايضاً: ص 154.

استطاعتهم إلا أن يعجبوا بشاب رفض أن يسير في ركاب العرف والتقاليد، لأنه يجدّ في طلب الحق.

لقد كان كل من سقراط وانتستانس ودوجينس يشتركون في الكثير من الآراء؟ فثلاثتهم كانوا يؤمنون بالمذهب القائل: "إن معرفة النفس هي بداية المعرفة كلها"، ولكن انتستانس ترك سقراط وراءه وتقدم خطوة إلى الإمام. كما أن دوجينس سبق أنتستانس بعده خطوات⁽¹⁾.

لقد قال سقراط: "اعرف نفسك" أما أنتستانس فقد صرح بقوله: "تقدم من معرفة النفس إلى السيطرة على النفس"، وبالرغم من أن أنتستانس كان بعيداً أرستقراطياً حتى وفاة سقراط، إلا أنه كرس نفسه بعدئذ حياة بسيطة يظلّلها الخير والصالح، فقد اتابته حالة من الضجر والاشمئزاز نتيجة لأحكام القضاة الظالمة. ونحن نجد أن سقراط باستسلامه لعقوبة الإعدام قد أعلن أنه يؤمن بقوانين أثينا التي سنّها الإنسان، على حين كان أنتستانس يحاول أن يجدد إذا كانت قوانين أثينا التي هي من صنع الإنسان تتفق وقوانين الكون التي هي من صنع الإله، وأمكنه في النهاية أن يجد أنه في بعض الأحيان تتضارب هاتان المجموعتان من القوانين ولذلك قرر أن ينبذ عرف بلده الاجتماعي ويلجأ إلى الطبيعة مسترشداً بها. وفي عبارة أخرى، قرر أن يقيم مدينة أفلاطونية مثلى من إنشائه هي مملكته السماء على الأرض. وكانت الفلسفة اليونانية لأربعة قرون قبل ظهور المسيح تصر على رفض الثروة المادية وتقبّل الحكمة الروحية فقام أنتستانس - شأنه في ذلك شأن فيثاغورس - يعلن أنه لا ينبغي أن تكون هناك ملكية خاصة من أي نوع، أنه كان يؤمن بشيوعية الملكية، ومشاركة النفوس في وحدة واحدة. كما كان من أنصار إلغاء الرق، وبألا يكون للسادة حياة مترفة وبألا يعاني الجوع عامة الشعب، وبألا تسنّ القوانين في صالح الأقوياء على حساب الضعفاء⁽²⁾.

إننا نلاحظ أن دوجينس أكثر تطرفاً من معلمه، فلم يعارض الملكية الخاصة فحسب وإنما رفض كل أنواع الملكية. وعاش على التسول، يدفع ثمن ما يحصل عليه من صدقات (أثمن العملات - ألا وهي الفلسفة). وسمى نفسه أخا الجنس البشري كله وكل الأشياء الحية كذلك. وهكذا صار مواطناً عالمياً شريداً.

1 ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 121.

2 ينظر: إعلام الفلسفة كيف نفهمهم، ص 374.

وبتجريدته نفسه من كل متاع فقد حصل على أعظم عطية -ألا وهي التحرر من الخوف من سرقة العالم، إذ لم يكن لديه ما يستحق أن يسرق. وكان يعتبر نفسه كامل الحرية والاستقلال ولنستمع إليه يقول في هذا الصدد: (ياكل أرسطو عندما يشاء الملك أما ديوجينس فإنه يأكل عندما يشاء ديوجينس).

بالرغم من ذلك فقد كانت تمر بالفيلسوف الشريد أوقات يعضه فيها الجوع فإذا ما سأل بعضهم كسرة من الخبز ألقموه عدداً من الحجارة. وذات يوم رأوه وهو يسأل أحد التماثيل إحساناً. وكان إذا ما رغب بعضهم في معرفة السبب الذي من أجله يسلك هذا السلوك الغريب يجيبهم بقوله: "إنني أتلقى دروساً في كيف أطلبُ فأردُ خائباً".

وحدث مرة في أثناء تجواله أن أسره بعض القراصنة. فلما عرضوه للبيع في سوق العبيد ابتدر المشتريين الذين وقع اختيارهم عليه بقوله: "أيها العبيد، تقدموا لشراء سيد" إذ كان سقراط دائماً على أهبة الاستعداد لتطبيق فلسفته وتلقينها سواء سواء، وهكذا كان يتجول في عباته الرثة، يقابل الكثير من الصدمات، ويلقى قدراً ضئيلاً من الاحترام، ولكنه يستمتع بالاطمئنان الناتج من فهم صادق لغرور الحياة، فلم يكن يقلق من شيء، فقد كان خاوي الوفاض لا يملك من طعام الدنيا شيئاً.

أما حاجاته الضرورية القليلة فكان يحملها في جعبة يعلقها على كتفه، وكان إذا ما قسا الجو يقرص في بدنه، وإذا ما صحا الجو مدد جسمه في العراء، ملتجئاً بالسماء⁽¹⁾.

بالإضافة إلى ذلك كان دائم الأسفار مشياً على قدميه من مكان إلى مكان ولكنه اتخذ من أثينا المركز الرئيسي لإقامته، وهنا كان يحاضر الناس في الشوارع كما كان يفعل سقراط، وكانت دعاياته تقابل بالسخرية من الغالبية العظمى ومع ذلك فقد يحدث أن ينصرف عنه أحد المستمعين وقد ازداد علمه ورق قلبه. وذلك لأن ثياب ديوجينس الرثة ولسانه الساخر كانت تخفى وراءها قليلاً من أكثر القلوب العامرة بالدفع والحماسة في العالم القديم. فكان دائماً يهاجم حماقة بمرارة وذلك لأنه كان يرثي لحال الحمقى فكان يود من صميم قلبه أن يجدو جميعاً سعادة أعظم، باستمتاعهم بحكمة سامية.

1 الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 258.

ثم يتحدث "ديوجينيس" عن نشوء السعادة كما يُصرح نتيجة لإشباع الرغبات. وكلما كانت الرغبات أبسط، كان إشباعها أسهل، وأضاف يقول: "أن أعظم لذة هي أن تحتقر كل لذة". ففي استطاعتك أن تريح العالم إذا أنت نبذت العالم. وما مصدر الشر كله إلا الرغبة في الحصول على أكثر مما ينبغي.

وقد صرح دويجينيس بأن أقصر طريق إلى القناعة هو تجنب الرفاهية، لما سُئل أن يلخص سر حياته الصالحة أجاب قائلاً: "يمكنني أن أُلخص هذا السر في ثلاث كلمات: الجُلْد بدون ثروة"⁽¹⁾.

وفي يوم انضم إلى جمع غفير من الناس كانوا في طريقهم إلى مباراة في ألعاب القوى فسأله أحدهم: "هل أنت أيضاً ذاهب متفرجاً؟" "لا إنني ذاهب متبارياً"، فتهكم الغريب متسائلاً: "وأي نوع من الألعاب تنوي أن تشترك فيه؟" فما كان من ديوجينيس إلا أن أجاب بقوله: "العدو والمصارعة، فإنني أسرع عداءً فراراً من اللذة، وأقوى مصارعاً للألم"⁽²⁾.

ويعد ديوجينيس من الذين يحتقرون قيم الحياة الزائفة وقد مكنه هذا الاحتقار من أن يصبح "السيد الأوحده في عالم العبيد" وقال: إن الحرية ليست إلا ثمرة الاكتفاء الذاتي. وعندما سأله أحد الأصدقاء عن الوقت المناسب للزواج أجابه قائلاً: "إذا كنت حديث السن كان الزواج مبكراً أكثر مما ينبغي، وإذا كنت أكبر سناً كان الزواج متأخراً أكثر مما ينبغي"، ولما كان هو عزباً فقد كان دأبه الاعتراض على الزواج، بحجة أن عائل الأسرة عبد للثروة.

أما حديثه عن القناعة: هي أقصر طريق إلى الطمأنينة. أما عدم الرضا فهو الطريق المتلوي الذي لا نهاية له، إذ يتراجع الهدف أمامك باستمرار قبل أن تصل إليه مباشرة. بينما أنت تقول: "لم يبق أمامي إلا متعرج واحد في الطريق ثم أصل إلى الهدف"

ويذكر "ايكتا توس": "وكما يليق بخدام الله كان ديوجينيس دائم الاهتمام مشغول البال بالعالم"، وقد سلك في حياته طريقاً خاصاً جعل منه طيباً يعالج

1 متي: كريمة، الفلسفة اليونانية، ص 149.

2 ينظر: متي، الفلسفة اليونانية، ص 149

النفس. وبالرغم من أن طرق علاجه كانت مؤلة في بعض الأحيان، إلا أنه كان يقصد بها الشفاء دائماً، وكان يردد قوله: ((انظروا كيف حصلت أنا شخصياً على راحة البال وهدوء النفس. فاقبلوا دوائي، ومن المؤكد أن تحصلوا أنتم أيضاً على هذا الهدوء))⁽¹⁾.

3- نظرية القرنائين في الأخلاق: وهي لا تخلو من عدد كبير من الصعوبات:

منها: استحالة تطبيق هذه النظرية في الحياة لأنه حين تحتسب قيمة لذة من اللذات ينبغي أن نأخذ بنظر الاعتبار الآلام المترتبة على الاستمتاع بها والآلام التي نتحملها من أجل الحصول عليها فإن بعض اللذات مهما كانت طبيعية أثناء الاستمتاع بها تافهة إذا قيس بالآلام التي تأتي نتيجتها، كما وقد يحتمل الإنسان بعض الآلام لأنها وسيلة لتحقيق منفعة لذلك اضطر القرنائون على مضض إلى إتخاذ أخلاقيات كلية موضوعية لتقييم الأفعال الإنسانية.

إذا كان من الصعب مقارنة لذة بلذة أخرى فإنه من الصعب تفضيل لذة على أخرى ويستتبع هذا أن المرء لا يستطيع إذا كانت اللذة التي يطلبها تساوي الفناء الذي يتحملة في سبيل الحصول عليها ولذلك كان لابد من وجود شيء يقوم بتقويم الأفعال الإنسانية من حيث كونها خيراً أم شراً وهو فيما إعتقد "سقراط" العقل الذي يعد العامل الأساسي في الفضيلة، والوسيلة الضرورية لتحقيق السعادة على العموم تخلي القرنائون عن نظرياتهم الأصلية وانتهوا إلى موقف لا يختلف عن الموقف الذي اتخذه النفعيون من أمثال "بنثام ومل"، وهو إن الخير كل ما ينتفع الإنسان به في ضوء ما يحكم به العقل.

وهكذا إذا كان الميغاريون أن الفضيلة تقوم في التفكير والكليبيون يرون أنها تقوم في الزهد فإن القرنائين يعتقدون أن الفضيلة هي الاستمتاع باللذات على اختلاف أنواعها ولا سيما الحسية منها قال "سقراط" أن الفضائل من عفة ورحمة وإحساس تفيض عن المعرفة ومن هنا كانت الحكمة عنده "رأس مال الفضائل"، وأتفقت جميع المدارس السقراطية على أن الحكمة خير ما يملك الإنسان وإن خير صنوف الحكمة يقوم في معرفة الخير وعند هذا ينتهي إتفاق المدارس.

1 يوسف كرام، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 122.

لقد أشرنا إلى موقف مؤسس الكلية والرواقية من مذهب سقراط وقلنا إنهما إتفقا مع ما أسلفنا من تقدير الحكمة على الاستخفاف بالنظر العقلي المجرد والاهتمام بالتفكير الذي يقوم الأخلاق.

ويقول "سقراط" إن الفضيلة هي الطريق إلى السعادة والسعادة هي "الباعث على الفضيلة"، ومع هذا أوصى بالحرص على أداء الواجب لذاته وليست ما يترتب عليه من منافع إذ يقول: ((إن الأمانة تجلب لصاحبها مغام)) ومع هذا فإن من واجب الإنسان أن يلتزم بالأمانة حتى ولو لم تفض به إلى منافع⁽¹⁾.

وإنه لا يوجد أي أساس للأخلاقية خير من فكرة السعادة وهذا هو الجانب الذي سار فيه ((أريستيبوس)) حتى نهايته مغمضاً عينيه عن كل اعتبار آخر فأوجب ألا يأتي الإنسان فعلاً إلا طمعاً في تحقيق لذة أو تفادياً للألم حتى إذا أفقرنا أنفسنا من أجل أصدقائنا أو ضحينا بحياتنا في سبيل الاستجابة لتعاليم قادتنا.

ومن هنا بدا له أن الناس على اتفاق في أن اللذة هي الخير الأقصى وأن قمة الفلسفة تقوم على أنها تهدي أصحابها إلى اختيار أحسن اللذات وعلى الإنسان أن يستمتع باللذات وأن يأذن لها باستعباده ولما كان الشائع بين دعاة المنفعة قديماً بل حتى حديثاً هو التوحيد بين المنفعة واللذة والسعادة فقد استند إلى القول بأن الغاية الوحيدة للفضيلة هي المنفعة وجاهر بالدعوة إلى أن اللذة غاية قصوى لحياة الإنسان ولم يكن هذا غريباً على مفكر مثل عقلية (بروتاغوراس) وأقرانه من السوفسطائين وهؤلاء كما عرفنا قد أنكروا موضوعية الحقيقة، وجعلوا كل فرد قانون نفسه وردوا القيم إلى الإنسان حتى رفضوا أن يفرض عليه قانون للأخلاق لا يصدر عن إرادته وقالوا باللذة غاية للحياة، وتفاعلت هذه الأفكار في عقل أريستيبوس مع ما فهم مما تلقاه من تعاليم أستاذه عن السعادة وعندئذ انتهى إلى إقامة الأخلاق على وجود اللذة وجاهر بأن اللذة هي الخير الأقصى وهي غاية الحياة ومقياس القيم ومقياس الأحكام الخلقية وصرح بأنها نداء الطبيعة فمن الضلال أن نستحي من إروائها أو نتردد في إرضائها وإذا كان العرف الاجتماعي لا يبيح المجاهرة بإشباعها وجب احتقار العرف والاستخفاف بالأوضاع الاجتماعية المألوفة بل زاد فتصور اللذة حسية عاجلة وأصبح المثل الأعلى عنده قائماً في إرواء ضمير حاضراً دون

1 ينظر: الطويل، د. توفيق، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ص 73.

الأسف على ما فات ولا القلق توقعاً لما هو آت، وهذا يقتضي الحرص على إشباعها دون التعلق بها أو التفكير في نتائجها مخافة أن يترتب على هذا قلق يشوش صفاء الشعور بها بل زاد فطبق مثله الأعلى في حياته وكانت صديقه المستهتر (لايس) رمزاً للشهوة التي كانت عنده موضع تقدير وإكبار وهكذا أنكر القورينائية لذات العقل والروح واقتصروا على القول بأن اللذة الحسية العاجلة خير اقصى وما عاق إروائها شر محض⁽¹⁾.

ولكن نظرهم إلى الحكيم قد خفت من حدة مذهبهم إذ قالوا إن الإغراق في طلب اللذة يفضي بصاحبه إلى الألم ويجلب له الحزن والحكيم هو الذي يتروى في طلب لذاته ويتدبر نتائجها ومن ثم يضبط رغباته ويسيطر على شهواته ويؤثر إشباع بعضها وإرجاء بعضها الآخر وفقاً لما يتوقعه من نتائج وآثار وبهذا يظل سيد نفسه من هنا صرح ارستيبوس بأنه يملك اللذة ولا يخضع لاستعبادها إلا بإرادته.

وفي أواخر عهدهم وضع العدول عن البهيمية التي استغرقت الكثير منهم فأعلن بعضهم يأسه من المتع الإيجابية والتمسوا اللذة في مجرد تفادي الألم ولا يتيسر هذا إلا بكبح الشهوة والكف عن إرواء اللذة ومتى تحقق هذا افتقدت الحياة بهجتها، وجاز الخلاص منها بالانتحار إلى هذا انتهى (هيجسياس) الذي سمى بالناصح بالموت وتابعه في دعوته الكثيرون حتى فشا الانتحار فخشي الملك بطليموس استفحال هذه الدعوة فأمر بنفيه وإغلاق مدرسته بل ظهر من هؤلاء القورينائية أمثال (انيسربس) ممن قالوا أن الحكيم من يضحي بنفسه في سبيل أصدقائه وأفراد أسرته فتجاوز بهذا لذات الحس إلى لذات العقل وهكذا تطور مذهب اللذة على يد أتباعه حتى انتهى إلى العزوف عن اللذة - أي العزوف من اللذات الحسية إلى اللذات العقلية⁽²⁾.

4- فلسفة الأخلاق عند الميغاريين:

جمع إقليدس بين الوجود البارميندي والخير السقراطي فالوجود واحد والخير واحد ومن ثم فالوجود والخير متساويان فالوجود خير والخير وجود أما ما ليس

1 ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 61.

2 ينظر: الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها، ص 115.

خيراً فلا وجود له، ويطلق الخير على أسماء كثيرة فيقال له (الآلة- الغاية - الحكمة)⁽¹⁾.

ويبدو الوجود في ماهيات مختلفة هي مظاهر الوحدة الأصلية وليس لها وجود إلا في الفكر أما إذا اعتبرناها حقيقة امتنع كل قول وكل حكم لأن، وضعها في الحقيقة يجعلها منفصلة، متميزة، ثابتة فكيف تحمل واحدة على الأخرى كذلك تمتنع الحركة لامتناع تحول ماهية إلى غيرها فالحكم لغو والحركة وهم والماهيات واحدة وإن تعددت الأسماء⁽²⁾.

والحال إنه عندما يقول (إقليدس) إن الخير شيء واحد وأن سمي بأسماء شتى (العلم - الآلة - العقل) وأي إسم آخر وعندما يحذف أضداد الخير مؤكداً عدم وجودها يبدو أن قصده كان في ذلك مقاومة كل محاولة للجمع بين التصورات عن أي طريق آخر غير طريقة القول بتطابقها وتمامها أو كل محاولة لتمييزها بعضها من بعض عن أي طريق آخر غير طريق القول بتنافيها.

فالعلم والآلة والعقل هي على وجه التعيين الحدود التي يسعى أفلاطون في تيمائوس مثلاً إلى تمييزها بعضها من بعض وإلى تمييزها في جملة ما عن (الخبر) الاسمي مع الحرص على الربط بينها في تراتب هرمي. وإقليدس إذ يماهي بينها وينفي أضدادها ليسد الطريق على أي تأمل أو نظر من قبيل ذاك الذي تنطوي عليه محاوره تيمائوس أو محاوره فيلابوس.

فالتنوع تنوع بالأسماء فقط لا في الأشياء. وكان أفلاطون يعتمد في استدلالاته على البرهان المشابهة والحال أن إقليدس ينفي إمكانية مثل هذا البرهان ويأتي الاعتراف بشبيه لا يكون مطابقاً أو مغايراً فأما إن الحدود التنبهية متشابهة للأشياء ومن الأفضل في هذه الحال استخدام الأشياء نفسها وأما أنها مغايرة والنتيجة في هذه الحال لا يعتد بها⁽³⁾.

وهذه محاولة الإضفاء صفة أخلاقية على ميتافيزيقا الأيليين أو إقامة أساس ميتافيزيقي للأخلاق السقراطية ذلك أن سقراط قد استبعد كل بحث ميتافيزيقي

1 ينظر: النشار، د-علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص 260.

2 ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 59.

3 ينظر: برهيه، تاريخ الفلسفة، ج2، ص 7.

وفيزيقي في تعاليمه كما استبعدت الاليلية دراسة الجانب الإنساني في بحثها للوجود فأراد إقليدس أن يجمع بينهما فأنكر الأخير أنكار بارميندس لمعنى اللاوجود واستبعد الشر في العالم لأنه مظهر لا يعبر عن الحقيقة تماماً كما أنكر الاليلين الكثرة التي تظهرها لنا الحواس⁽¹⁾.

"وكما أن الوجود موجود والعدم غير موجود كذلك فإن الخير موجود والشر غير موجود وكل ما هو موجود خير وكل ما هو غير موجود فهو شر فليس للشر وجود حقيقي"⁽²⁾.

ثانياً - الفكر الأخلاقي بين الرواقية والابيقورية:

1- الفكر الأخلاقي عند المدرسة الرواقية:

كان للأخلاق أهمية كبرى عند الرواقين حتى أن بحوثهم كانت تعدّ مقدمات للوصول للأخلاق واعتبروا هذه البحوث مسائل توضيحية من الناحية الخلقية التي قامت عليها فلسفتهم والسبب في هذا أن الرواقية ظهرت في العهد الروماني ولقد احتلت الأخلاق مركز الصدارة؟ لماذا؟.

وذلك لأن حضارة الرومان قائمة على القوة وبذلك كان شذوذ في الأخلاق عند الرواقية حتى أعد المذهب مذهب أخلاقي فبحثوا في الغرائز والإنفعالات والفضيلة والواجب والخير والشر والأجدر بنا هنا نبدأ بالسؤال التالي: ما هي وظيفة الإنسان الرواقي؟ إن أهم وظيفة وأعلها للكائن هو أن يستكشف بذاته العقل الطبيعي وأن يترجم ذلك بأفعاله وسلوكه أي أن يحيا وفق الطبيعة والعقل من خلال أهم المبادئ. وهو حب البقاء الذي وهبته الطبيعة لنا. وعلى أساسه نأخذ بما ينفعنا ونترك ما يضرنا وبهذا فقط خطأت الرواقية موقف الأبيقورية الذي يعد اللذة هي ميل الإنسان الأول كما أن الرواقية أكدت أن الإنسان جزء من الطبيعة الكلية لذلك فبقاؤه مشروط ببقاء الطبيعة⁽³⁾.

1 ينظر: نشأة الفكر الفلسفي، ص 260.

2 متي، كريم، الفلسفة اليونانية، ص 145.

3 ينظر: كريم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 228.

لذلك فالحكمة والخير هي مطابقة للإرادة الإنسانية وللإرادة الكلية الصالحة المطلقة ولا تختلف باختلاف كونها نفعاً أو ضرراً لذلك فالرواقية عدت الخير والشر موضوعات جزئية وتوصف بها الطبيعة الكلية وهنا يجب علينا أن نعطي عدداً من صفات الخير وهي كما يأتي:

- 1- مغاير بالكيف للموضوعات الجزئية لا بالكم.
- 2- لا يتكون من اجتماع الأجزاء وأنه أما موجود أو غير موجود.
- 3- الخير ممدوح لذاته ولا تمدح الأفعال المستقلة عنه.
- 4- ويمكن أن ينصرف الإنسان الكامل عن فعل الخير ولا يكون فعله مذموماً.
- 5- كما أن الخير فضيلة والفضيلة هي: الحياة وفقاً للطبيعة والتوفيق يحقق الفضيلة ولذلك فمخضوع الفرد لقانون عام ليس يسير على كل شيء في الوجود. وهنا يجدر بنا أن نميز الفضيلة عند الرواقية من خلال النقاط الآتية:
 - أ- ليس لها موضوع خارجي ولكنها تنتهي عند نفسها.
 - ب- هي الإرادة المطابقة للطبيعة.
 - ج- لا تقاس قيمتها لغاية تحققها.
 - د- هي غاية نشتهىها لذاتها.
 - هـ- هي كاملة منذ البداية.
 - و- تامة في جميع أجزائها. وهذه الأجزاء هي وجهات باختلاف الأحوال وهي:

الشجاعة: هي الحكمة فيما يجب احتمالها.

العفة: هي الحكمة في اختيار الأشياء.

العدالة: هي الحكمة في توزيع الأشياء.

لذلك فالحكيم الرواقي هو الإنسان الكامل فالحياة وفقاً للطبيعة هي الحياة وفقاً للقانون والعقل الذي يسري في الكون الطبيعي والحياة الإنسانية على السواء يوجب الترابط بين الموجودات بعضها ببعض بحيث تكون نسبة الأشياء ذات قيمة كلية. إن شعور الرواقية بالترابط الوجودي من خلال القول بوجود جنس بشري وأخوة الناس وضرورة التعاطف معهم ويشاركون الطبيعة بذلك بحيث أنهم يعدون تلاً للنجوم في السماء عبارة عن منارة لأعين النجوم من خلال مشاركتها بإحساسات البشر وأدت

دعوى المشاركة هذه إلى الدعوة بحسن معاملة الرقيق والرفق بهم ولو أنه في النهاية أعتبر الرق نظاماً طبعياً لذلك كانوا يدعون إلى الخضوع وقبول الواقع في سلبية مطلقة. أكثر مما دعوا للثورة على نظام الرق أما موقفهم بالنسبة للشر فقد اعتبروه حكماً أطلقه نحو فعل بالرغم مما ما نحن فيه من الحزن ودائماً يلزم الشر إنفعال الحزن فموت عزيز ليس شراً وإنما حكمٌ بأنه مصيبة تستلزم الحزن وهذا خطأ إذن فالأحكام الخاطئة هي المسؤولة عن الإنفعالات الخاطئة التي يجب على الحكيم الرواقي أن يتحرر منها ولذلك فإن الرواقية قد أكدت على مشاركة الحكيم عواطف الناس عموماً ويحتفظ بسره على إترانه وإستبعاد الإنفعالات⁽¹⁾.

أما الخير فهو مرتبط بالإرادة بإعتبار أن إرادة الإنسان مرتبطة بالآلهة لأن نفس الإنسان جزء من الإرادة الكبيرة وإرادة الخير هي وحدها ما يمكن أن يسمى خيراً أما الغنى والصحة والمكانة فهي أشياء خارجية وهي نسبية متغيرة ونستطيع الحكم عليها لأن صحة الحكم والإرادة لا تمتلك شيئاً سوى إرادتنا لذلك فالرجل الحكيم الكامل يجب أن يكون ممتلكاً لهذه الإرادة ويكون فاضلاً لأن الفضيلة كعلم أما أن تكون موجودة أو لا تكون موجودة وإذا وجدت تكون ناقصة لذلك إمتاز الحكيم الرواقي بأنه يعلم أن كل شيء في الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلي أو الإرادة الإلهية أو بالقدر ويلي الإنسان الكامل عند الرواقية نوعاً آخر وهو الإنسان الناقص وهو الذي يعلم وظائفه وحدوده ولكنه لا يرتقي بعقله للإرادة الكلية في الطبيعة. ولا يعتبر الوظائف التي يناط بها توابع لأرادته بل يعتبرها واجبات مفروضة يؤديها بالتالي وليس على أساس الوحدة الكلية لها لذلك فهي لا تحسب كونها أعمالاً خيرة أو شريرة والإنسان الناقص على درجات⁽²⁾:

- 1- درجة دنيا للإنسان يكون فيها بريئاً من معظم النقائص لأنها لا تدخل في القانون الكلي.
- 2- الدرجة الثانية يكون فيها الإنسان بريئاً من جميع الأهواء ولكنه عرضة للسقوط فيها.

1 ينظر: الدكتور علي احمد عبد القادر، تطور الفكر السياسي (الإغريق الأقدمون)، ص 181.

2 ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 231.

3- الدرجة الثالثة وهي التي يكون فيها الإنسان آمن من خطر السقوط ولا ينقصه أن يكون حكيماً غير الشعور بالحكمة.

الإنسان الشرير: أن الغاية عنده فكرة الطبيعة وأعتبر نفسه مركزاً للوجود وانحرفت ميوله عن إستقامتها الطبيعية لذلك أصبح عرضة للشرور والأهواء وكانت سعادته تنحصر فيها. حيث إن أفعاله ناقصة للحكمة غير متساوية ومتزنة، إذ غابت عنه فكرة الطبيعة الكلية، فاتخذ نفسه مركزاً للوجود، وانحرفت ميوله عن استقامتها الأولى فعارض الخير الكلي بأشباح من الخيرات الجزئية أو المنافع، وحصر سعادته فيها فتعرض لشيئ المهوم والآلام وأفعاله مناقضة للحكمة كل المناقضة، كلها عصيان العقل والطبيعة فكلها متساوية ليس بينها خفيف وثقيل، إلا من جهة أن منها ما يتضمن معاصي أكثر من غيره فيعد أثقل، كقتل الأب مثلاً، فانه يتضمن إزهاق النفس والغدر ونكران الجميل، وتفاوت العقوبات بهذا الاعتبار، وتحرف الميول باتخاذ اللذة الناشئة عن إرضائها غرضاً وغاية، وتساعد البيئة على ذلك بما تفرضه على الأطفال من عادات لاتقاء البرد والجوع والألم على أنواعه فتقنعهم بأن كل ألم شر، وبإشادتها طوال مدة تربيتهم باللذة والمال والكرامة، بلسان الأهل والمرضعات والمعلمين والشعراء والفنانين. فتتقلب الميول انفعالات وأهواء، أي ميولاً مسرفة مضادة للعقل، تزعج النفس وتحول دون الفضيلة والسعادة، وليس الانفعال أو الهوى الإحساس اللاذ أو المؤلم الحادث في النفس عن الأشياء، ولكنه قبول النفس لهذا الإحساس، والفرق بينهما كالفرق بين الألم والحزن، أو بين اللذة والغبطة: فأن الحزن والغبطة موقفان للإنسان بما هو موجود عاقل بإزاء الألم واللذة اللذين هما حالان للإنسان بما هو حاس. فالانفعال صادر عن رضى النفس أو نفورها بإزاء إحساس ما أو حدث ما، أي انه حكم: مثال ذلك، ليس حكماً بأن ((موت الصديق مصيبة)) هو الذي يحرك النفس، بل الحكم بأنه ((من اللازم أو اللائق أن نحزن لهذه المصيبة)) بحيث إذا أردنا أن نستبعد الحزن وجب أن نستبعد هذا الحكم، لا الحكم الأول، وقس على ذلك سائر الانفعالات: فالانفعالات مخالفة للطبيعة وللعقل من هذه الناحية، ومن ناحية المبالغة فيها واضطراب النفس بها، وهي جميعاً رديئة يجب استئصالها. وهي أمعن في عدم المعقولة، فان زيادتها ونقصانها مستقلان عن الحكم إلى حد ما، إذ نرى الحزن مثلاً

أشد عن قرب العهد بالحكم منه بعد تقادمه وقد ينمو الانفعال ويرسخ فيصير مرضاً في النفس يتعذر علاجه، وهذا أدنى الدركات.

فالرواقيون يعيدون إلى رأي سقراط أن الفضيلة علم والرديلة جهل، ويقولون ان الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة، أو انه العقل يصير غير عاقل بتراخي النفس، وجريها مع الميل المسرف والحكم الكاذب⁽¹⁾. ولكن كيف يمكن مثل هذا الحكم وكل ما في الطبيعة صادر عن العقل الكلي صدوراً ضرورياً؟.

إذا انحصر الخير في الإرادة، وكانت الأشياء لا خيراً ولا شراً نتج أن الأخلاق والقوانين المختلفة بين الشعوب عرقية بحتة، كما كان يقول السوفسطائيون والكلبيون.

أما الاجتماع في حد ذاته فمطابق للطبيعة، صادر عن الأسرة، وهي جماعة طبيعية، بامتداد التعاطف إلى خارج نطاقها خلافاً لما يقول أبيقور، ولا ينبغي أن يقف هذا التعاطف عند حد، ولا أن يفرق الناس مدناً وشعوباً لكل منها عصبية وقانون فلأنهم جميعاً إخوة، ليس بينهم أسياد وعبيد، وهم جميعاً مواطنون من حيث أنهم متفقون في الماهية وموجودون في طبيعة واحدة هي أهمهم وقانونهم، فرطن الحكيم الدنيا بأسرها - وما أبعدنا عن افلاطون وأرسطو! ويقوم الحكيم بجميع وظائف المواطن، بخلاف ما يريده الأبيقوريون، فيؤسس أسرة، ويعنى بالسياسة، ولكنه لا يثور على النظام القائم، ولا يحاول تحقيق مدينة مثلى، بل يعتبر النظام والسياسة سواء، ويجتهد في حسن التصرف بها⁽²⁾.

2- نظرية الأخلاق عند المدرسة الأبيقورية

أولاً- ماهية النفس في الفكر الأخلاقي الأبيقوري:

في الإمكان عرض رأي الأبيقورية في النفس من خلال النقاط الآتية:
أولاً: أن أبيقور يتبنى نظرية ديمقريطس الآلية إلا إنه من الملاحظ في فلسفته أنها أجرت تعديلاً على النظرة الآلية السابقة في حركة الذرات، وذلك لإبقاء المسؤولية. وظهر هذا التعديل في القول: إن الذرات أثناء سقوطها إلى الأسفل تنحرف قليلاً

1 ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 231.

2 أيضاً: ص 232.

عن مسارها بفعل ثقلها وتعلق بعضها ببعض فتكون الاشياء ومن ثم العالم، ولولا هذا الانحراف لتناثرت الذرات فرادى، ولما تكونت الأجسام المادية⁽¹⁾.

وكانت نتيجة هذا التعديل هو ضمان أبيقور للحرية الإنسانية، ومن ثم المسؤولية الأخلاقية، فالإنسان على هذا الأساس يخضع للضرورة الآلية، ومن المعروف أن أبيقور أنكر العناية الإلهية. لكي يحتفظ بالنظام في الكون وهنا ينكر السببية الكلية لكي يضمن للإنسان الحرية.

أ- ماهية النفس:

إن النفس عند أبيقور مثلما هي لدى ديمقريطس تتكون من ذرات أسوة بالأشياء الأخرى⁽²⁾ وأن النفس بمعنى آخر هي جسم في الحقيقة، جسم لطيف مركب من الجواهر الفردة للمساء والمستديرة أكثر⁽³⁾ وتشبه النفس نفساً امتزج ببعض الحرارة شبيهاً كبيراً. وهذا يصح على النفس العاقلة التي مركزها الصدر كما يصح على النفس العاقلة المنتشرة في جميع أنحاء الجسم⁽⁴⁾.

ب- علاقة النفس بالجسم:

ناقش أبيقور هذه العلاقة من خلال بحثه لوظائف النفس، فقد كشف أن النفس لا تستطيع القيام بوظائفها إذا لم تكن متحدة بالجسم، ووظائف النفس هي الإحساس والوعي. ولنقف نحدد هذه الوظائف ومن خلالها نبين العلاقة بين النفس والجسم.

ويذهب أبيقور إلى أن النفس هي مبدأ الإحساس ما دامت قائمة في الآلة الجسدية بيد أنه ينفي لنا أن لا نتصور أنها تحافظ على قدرتها على الإحساس بعد فناء الجسم، وأنه يستحيل علينا أن نتصور أن مبدأ الحس يقوم في مكان آخر غير الآلة الجسدية، وإن بإمكانه أن يستغني عن الحركات التي تحدث في الجسم. وأنه يستحيل علينا أن نتصور أن مبدأ الحس يبقى حينما لا يكون متضمناً في الجسم

1 ينظر: شارل فرنز، الفلسفة اليونانية، ص 200؛ وكذلك ينظر: كريم مكي، الفلسفة اليونانية، 260.

2 ينظر: Lucretius, on the nature of things, p. 111

3 ينظر: شارل فرنز، المصدر السابق، ص 201.

4 ايضاً: ص 201.

الذي يحتويه، والذي بإمكانه فيه وحده أن يمارس فعاليته⁽¹⁾.
وان النفس لأنها جسم بالضبط. فهي بإمكانها أن تتلقى تأثير الأجسام
الخارجية الذي يؤدي بها إلى الإحساس⁽²⁾.
وبالإضافة إلى الإحساس فإن أبيقور يقدم تفسيراً لفعل الوعي يبين فيه علاقة
النفس بالجسم، فالنفس تعي طالما كانت متحدة بالجسم، وتتوقف عن الوعي حين
تفصل عن الجسم⁽³⁾.

ج- الموت والخلود:

قدم أبيقور معالجة لقضية الموت والخلود في ضوء فلسفته الذرية الآلية فقد
ذهب إلى أن الموت لا يستطيع أن يسبب لنا ألماً طالما كنا أحياء، وإما إذا متنا فإننا
لا نتألم لأننا نفقد الوعي فلا نحس بالموت، لأنه إذا وجدنا باعتبارنا كائنات واعية
انعدام الموت. وإذا وجد الموت فإننا نعدم من الوجود⁽⁴⁾.
ويرى أن اعتقاد الإنسان بخلود النفس بعد الموت يسبب له قلقاً، وشقاءً،
وتأسيساً على هذا ذهب إلى أن لا معنى للخلود، ولا داعي للقلق بما يحصل للنفس
بعد الموت لان الذرات التي تتكون منها النفس تنفصل عند الموت عن الجسم
وتتناثر هنا وهناك. وتصبح عاجزة عن الوعي⁽⁵⁾.
ويقرر في الاتجاه ذاته عدم الاهتمام بالحياة الأخرى. لأنها هي التي تسبب
للإنسان الكثير من الهموم والمخاوف ولنسمع كلمات أبيقور بهذا الصدد: ((فلا
شأن لنا بالموت ولا يهمننا أبداً لأن العقل فان))⁽⁶⁾.

د- لذة النفس ولذة الجسم:

يناقش أبيقور اللذة، ويميز بين نوعين منها، لذة النفس ولذة الجسم. وانه رجح
لذات النفس لأنها أكبر وأبقى من لذات الجسم. ولعل ذلك يعود إلى أن لذة النفس

1 ينظر: فرحان، محمد جلوب، النفس الانسانية، ص 128.

2 ينظر: شارل فرنر، ص 202.

3 ينظر: Lucretius: op.cit, p. 111.

4 ينظر: كرم مكي، المصدر السابق، ص 261.

5 ينظر: فرحان، محمد جلوب، المصدر السابق، ص 219.

6 ايضاً: ص 129.

تشمل عدا اللذة اللحظة الحاضرة. وذكرى اللذة الماضية وتوقع اللذة المقبلة. في حين أن لذة الجسم محصورة في حدود اللحظة الحاضرة. انه ما من شيء أكثر خطأ إذن في رأي أبيقور من جعل اللذة حالة عابرة لا يمكن لها أن تكون قوام الخير الأعظم، إذ أن النفس في الحقيقة تخلص اللذة من قرار الزمان أو تجعلها دائمة⁽¹⁾. إن رؤية أبيقور إلى لذة النفس على أنها تشمل الماضي كله قد جعلته يرى أن النفس تستطيع بفضل حريتها، أن تستبعد الأفكار التي تحزنها، وان تتجه بكليتها إلى الصور التي تمثل لها اللذة التي تذوقت طعمها. والنفس حينما تتعلق بهذه الصور تعلقاً قوياً. ترد إليها حيويتها التي كانت لها بالذات حينما كانت إحساسات فعلية. وبذلك يصبح بإمكاننا أن نتغلب على الألم الذي يعانيه جسمنا في الوقت الحاضر. لقد استطاع أبيقور نفسه في آخر يوم من أيام حياته حينما كان يتألم ألماً طاعياً. يقول انه كان سعيداً كامل السعادة. لان آلامه كان يعوضها الفرح الذي كانت تحمله إليه ذكرى المحادثات التي كان قد أجراها مع تلاميذه⁽²⁾.

3- الأخلاق عند الأبيقورية:

اهتمت المدرسة الأبيقورية بالفلسفة الخلقية أكثر من الموضوعات الأخرى حيث كانت اللذة الأبيقورية هي اللذة الجسمية التي تصل إلى السعادة حتما حيث قرر أبيقور أن اللذة هي غاية وان الوصول إليها يكون عن طريق وسيلة هي الفضيلة. والعقل والحكمة وهما وسيلتان توجهان الفضيلة إلى الغاية المنشودة ويؤكد أبيقور أنه لا نستطيع وصف اللذة بالقبح أو الجمال أو أنها خير أمنا كل لذة هي خير وعلى هذا الأساس يجب أن تكون كل وسيلة إلى هذه اللذة هي خير كذلك ونعني بذلك أن اللذة تمتلك عواقب ففي بعض الحالات تخلق اللذة ألماً وفي البعض الآخر تكون خالية من الألم وعلى هذا الأساس كان الهدف الأساس لمذهب أبيقور هو بلوغ حالة الطمأنينة لا يعكر صفوها شيء قائم على الاعتدال حيث عدّ الرغبات قائمة من إختلاف الجسم أذن الخير الأسمى هو اللذة وهي أساس السعادة وتشمل على ما يأتي⁽³⁾:

1 ينظر: شارل فرنر، المصدر السابق، ص 212.

2 أيضاً: ص 212.

3 ينظر: كرم، مصدر سابق، ص 216-217.

- 1- لذة طبيعية ضرورية وهي أبسط اللذات تقوم بقية النزعات عليها وتمثل هذه اللذة لذات الجسم ويعد الحصول على هذه اللذة يكون من خلال إنفعالات الجسم الذي لا يمكن السيطرة عليها الا بعد حصول هذه اللذة حيث يسكن الألم. مثال ذلك لذة الطعام أو شراب الماء وغيرها.
 - 2- لذات طبيعية صادرة عن نزعات طبيعية ولكن ليست ضرورية ولا تسكن ألم. مثال ذلك الملابس الفاخرة وغيرها.
 - 3- لذات صادرة عن نزعات ليست طبيعية ولا ضرورية لكنها تقوم بالنفس بناء على ظن باطل مثال ذلك الإنسان المغرور والمتكبر.
 - 4- لذات العقل وهي قائمة على تأمل لذات الجسم وليست أسمى منها وتمتاز بكونها تستطيع السيطرة عليها، لذلك نستطيع السيطرة على موضوعات تأملها.
- وعلى هذا الأساس فالإنسان الفاضل يحرص هم في السعي لطلب ملذاته ويتجه كلياً إلى الابتعاد عن الفاعلية والمسؤولية لتمييزه بين اللذة الإيجابية واللذة السلبية ويعطي الأولوية للذة السلبية، أما الإيجابية فتمارس في السعي لغاية تنطوي على طلب الشيء الذي نفتقر إليه وما أن يتم بلوغ الهدف حتى تتحقق لذة سلبية فتولد هذه الرغبة حالة من الإكتفاء والتشبع لذلك كانت الأخلاق عند أبيقور تمتلك صفة الحذر والفطنة وهي أحادية الجانب وذلك سبب إغفاله الرغبة أو الشعور الشخصي بإعتباره صفة للسعي الإيجابي وصولاً إلى المعرفة بالذات.
- حيث أكد على صفة الاعتدال لغرض الوصول إلى حالة التوازن الذي لا يعكره شيء وهو أرفع اللذات ومن هذا نصل إلى أن تعريف أبيقور للفلسفة: على كونها الحكمة العملية التي توفر السعادة بالأدلة والأفكار وأعطى مدلولاً لمفهوم الصداقة وعدّها أعلى من كل شيء على الرغم من أن الصداقة تدخل ضمن اللذات الإيجابية وليست السلبية. وفسر الموت بأنه اضطراب النفس من خلال بالطبيعة وأن هذا الخوف جاء من خلال إرتباط فكرة الموت بالخرافات حيث أن الحكيم كما يقول أبيقور يعلم أن الأشياء تمتلك نظاماً فهو لا يخاف من الظواهر الطبيعية ولا القدر وتصور الموت من فعل المخيلة حيث تتخيل الجسم الميت المتفسخ وتخيّل ظلمة القبر فيؤدي إلى الخوف والحكيم يعلم أن الموت فناء تام والوجود

يقابل الموت، وإذا يوجد الموت نصل إلى العدم فأذن لا وجود للشعور بالخوف. كما أن الحكيم لا يفكر ولا يندم على ما فاتته لأن الخلود مستحيل فالمهم الحصول على السعادة والحصول على السعادة بمدتها بل بقوتها حيث أن المدة لا تزيد مدة قوة اللذة وأن أكبر قيمة عن اللذة الجسمية عند الأبيقورية وهي اللذة العقلية حيث أن اللذة الجسمية تكون حاضرة بينما اللذة العقلية تجمع بين الماضي والمستقبل وخير لذة هي لذة هدوء البال وهي طمأنينة النفس وخير لذة أكد عليها أبيقور هي الصداقة وأكد كذلك على أن الفرار من الألم خير من السعي للحصول على اللذة ولم يكن الأبيقوريون شهوانيين وأكدوا على الاعتدال كما أن أبيقور يؤكد في مقولة حول الإحسان حيث يقول (أن تحسن خيراً من أن يحسن إليك) كما يقول (اليد العليا خير من اليد السفلى). الحكيم عند أبيقور هو من يسيطر سيطرة تامة على رغباته حتى لا تدفعه إلى الضلال وأعتبر أبيقور القوانين السياسية شريعة من أجل حماية المجتمع من الحمقى والدولة نشأت من تعاقد أفراد المجتمع لذلك يجب أن نحترم القانون وأن نطيعه على أساس أن الأفراد في هذه المجتمعات هم الذين وضعوا القوانين فهي أذن ليست أوامر جاءكم من مصادر خارجية وإنما من ممثليهم.

ثالثاً- مرجعيات الفكر الأخلاقي عند أفلوطين:

في القرن الأول قبل الميلاد وفي القرنين الأول والثاني بعد الميلاد نشاهد تياراً جديداً يغزو الفكر اليوناني ويكاد يتميز تميزاً شديداً جداً عما كان قبله من تيارات في الفلسفة اليونانية ويتميز بنوع خاص لأننا لا نستطيع بذلك أن ندخله داخل هذا الإطار من الروح اليونانية وهذا التيار الجديد قد بلغ أوجه عند شخصية فلسفية تعد من الطراز الأول من الذين عرفتهم الإنسانية جميعاً ونعني بها شخصية أفلوطين.

1- مصدر الأخلاقي الديني بين فيلون الإسكندري وأفلوطين:

فيلون الإسكندري (25ق م- 54 ب م)⁽¹⁾ فيلسوف يهودي بنى تفكيره الفلسفي على تعميمه في دراسة نصوص تورا وتأثره بنصوصها وحكمها،

1 التكريتي: د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الاسلام، ص 185.

وبالإضافة إلى إحاطته بالفلسفة اليونانية بصورة عامة والأفلاطونية ومدارسها بصورة خاصة، حتى أنه كان يلقب بفيلون الأفلاطوني أو أفلاطون اليهود هذا بالإضافة إلى اطلاعه على الأفكار الشرقية المحيطة به. ولهذا نراه من الفلاسفة المشهورين الذين نقلوا الأفكار الإغريقية بصورة عامة والأفلاطونية بصورة خاصة إلى الشرق، فكان له أثره في الأفلاطونية الحديثة وفي التفكير المسيحي.

أقام فيلون فلسفته على المزج بين الدين والفلسفة وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين، فرغم أخذه عن حكماء اليونان واعترافه بعبريتهم وإبداعهم في مجال الفلسفة إلا أنه يبدأ بالدين ونصوص التوراة ويؤولها على ضوء الفلسفة فهو يقول إن الحقيقة كلها موجودة في التوراة، لكنه يعترف أيضاً أن المذهب الأفلاطوني في توصل أيضاً إلى الحقيقة⁽¹⁾.

والفكرة الأساسية عند فيلون هي فكرة إله متعال مفارق للعالم وخالق له، يدبره عن بعد، إذ أنه إنما يمارس عنايته به عن طريق الوسائط، وكذلك فإن النفس لا تعرف عنه أو عن صفاته شيئاً إلا عن طريق الوسائط، التي تفصل بيننا وبينه، وهي تبلغه إلا عن طريقها، ولكل وسيط دور يؤديه وتتفاوت الوسائط نزولاً إلى الموجودات في أنواعها. والكلمة (Loges) هي الوسيط الأول، وهي ابن الله الذي يرى فيه مثلاً للعالم والذي يخلق العالم بواسطته، وتليه الحكمة ثم رجل الله آدم، ثم الملائكة ونفس الله، وأخيراً القوات (Les Puissances) وهي إعداد كثيرة من الملائكة والجن الهوائية والنارية التي تنفذ الأوامر الإلهية⁽²⁾.

وتبدأ النفس الإنسانية رحلتها في العودة إلى مقام الألوهية بعد إدراكها لزوال المحسوسات وبطلانها (وقد استخدم فيلون حجج انسيديموس للاستدلال على ذلك) فتعكف على العبادة والنسك والتطهر ولا تلبث أن تنتقل من وسيط إلى آخر حتى تصل إلى الوسيط الأول أي كلمة الله، ثم ترقى بعد ذلك فتبلغ مقام الله بالذات وتتحده به فيكون علمها به هو عن اليقين الذي يصل إليه الصوفية والعارفون في حال الجذب والاتحاد بالله⁽³⁾.

1 ينظر: حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، ص 16.

2 ينظر: أبو ريان، د. محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2، ص 323.

3 أيضاً: ص 323.

وعلى هذا فإن الحكيم حينما يصل إلى هذا الحال أي حينما يصبح عقلاً مفارقاً يكون بدوره وسيطاً جديداً لينضم إلى طائفة الوسطاء التي ينبغي على النفوس الأخرى أن تعبرها للوصول إلى الله، وكذلك يصبح العالم نفسه الذي ينعكس فيه النظام الإلهي وسيطاً آخر في طريق عبور النفوس إلى الله.

وما لا شك فيه أننا نرى هنا بوضوح تأثير التعاليم الغنوصية والهرميسية التي ذاعت في مدرسة الإسكندرية وكان لها تأثيرها الكبير على مدارس الفلسفة في ذلك العصر. ومنهج فيلون في شرحه على التوراة فضلاً عن أنه أفلاطوني النزعة كما يبدو في وصفه لرحلة النفس إلى الله وربطه للنفوس بعالم الألوهية إلا أنه يستعير من المذاهب السابقة فكرة الوسطاء بين النفس والله، تلك الفكرة التي ستكون ركيزة أساسية في مذهب أفلوطين.

ويرى بدوي أن فكرة الوسطاء عند فيلون لم تكن واضحة كل الوضوح فهو لم يستطع أن يبين الطريقة التي بها تتكون الأشياء ابتداءً من الله أو المبدع الأول لأنه قال بالمقارنة المطلقة أو ما يشبهه هذا فيما بين الله وبين بقية الموجود فإنه لم يستطع أن يبين كيفية نسبة هذه الأشياء الأخرى من معقولة ومادية إلى الله ولهذا رأيناه تارة يصف هذه المعقولات بأنها صفات الله وبالتالي لا تنفصل عنه وتارة أخرى يتحدث عن اللوغوس بحسبانه اقنوماً وهذا الأقنوم يوصف حيناً بأنه جزء من الله وحيناً آخر بأنه مستقل عنه ثم لا يبين لنا بوضوح كيفية الخلق ويخلط كثيراً بين (اللوغوس) وبين (الصوفيا) وما شاكل هذا من القوى الإلهية الأولى التي قال بها⁽¹⁾.

أما أفلوطين فقد استطاع أن يبين في دقة واحكام كيفية صدور الموجودات عن الله وأن يبين كذلك أثار هذه القوى الإلهية في الأشياء ويرتب هذا كله في نظام منطقي معقول يكاد يكون نسيجاً واحداً محكم الأجزاء هذا إلى إن فيلون وأن كان قد قال بأخلاق متأثرة بأخلاق الرواقية كما قال كذلك بفكرة الكشف والوجود عند التجربة الصوفية هي الأساس في كل معرفة حقيقية والقول بأن طمأنينة النفس أو حالة النفس المطمئنة هي الدرجة العليا فإنه لم يستطع مع ذلك أن يبين حدود هذه التجربة الصوفية الروحية ولم يفصل القول في ماهية الكشف وحدوده وعلى أي نحو يكون ولم يبين بوضوح لأنه لم يكن ذاتياً بدرجة كافية حالت هذه النفس

1 ينظر: بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 111-112.

المطمئنة وقيام الإنسان بواجبه الأخلاقي بأن يفنى في الله. وأفلوطين وإن كان قد تأثر بعض التأثير بالأخلاق الرواقية فإنه إنتهى إلى عد التجربة الصوفية تجربة الوجد هي الغاية النهائية التي يجب أن تتحدد تبعاً لها وتترتب عليها كل المقدمات المؤدية فمنذ البدء كان مزاج التجربة الروحية المزاج المحدد لكل معرفة وبالتالي الأساس لكل نظرية في المعرفة كما أنه لأول مرة وإلى الدرجة العليا إستطاع أن يبين ماهية هذه التجربة وأن يحددها كل التحديد وأن يبين ما فيها من جانب ذاتي وما فيها من جانب علوي يأتي عن طريق الله⁽¹⁾.

2- فكرة الصدور بين الفلسفة الشرقية وأفلوطين:

إن الفلسفة الأفلاطونية كانت فلسفة شرقية بكل معاني الكلمة حسب رأي بدوي فهي في روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية وأما المظهر الخارجي لها فإنه وأن كان يونانياً فإن هذا لا يجب أن يجعلنا نعتقد أن فيها روحاً يونانية وهذا ظاهر خصوصاً فيما يتصل أولاً بما قلناه عن الطابع العام لهذه الفلسفة وثانياً في إن كثيراً من الأفكار التي كانت منتشرة في البيئة الهندوسية والفارسية قد أثر كل التأثير في هذه الفلسفة ففكرة الملائكة أو الوسطاء أو العقول المتوسطة ثم فكرة (الصدور) خصوصاً كل هذه أفكار شرقية من ((ألفها إلى باءها)) ففكرة الصدور وهي التي تلعب اخطر دور في هذه الفلسفة وتكون الفكرة السائدة في كل أجزاءها ففكرة شرقية مأخوذة عن المذاهب الهندية والفارسية وأن كانت أوضح في المذاهب الهندية، ولأن قيل حينئذ أن الأفكار الهندية لم يتصل بها أفلوطين مباشرة إذ لم يسافر إلى الهند ولم يختلط بالبيئات الشرقية الحقيقية فإن هذا ليس دليلاً ينهض ضد تأثيره بالعناصر الشرقية فقد كانت هذه العناصر الشرقية تخلق في الجو الذي وجد أبان ذلك العصر في القرون الأولى للميلاد بوجه اخص وكانت منتشرة إلى حد بعيد في جميع الأوساط الشرقية التي استوطنت المدن المتوسطة بين الشرق القريب والشرق اليوناني أي مصر خصوصاً فكان كافياً لإنتشار هذه الأفكار والمذاهب الشرقية في هذه الوساط فلا سبيل إذن إلى إنكار تأثر أفلوطين بالعناصر الفكرية الشرقية⁽²⁾.

1 أيضاً: ص 113.

2 ينظر: بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 115.

3- إشكالية الصلة بين التثليث المسيحي والاقانيم الثلاثة عند أفلوطين:

إن الناس مختلفون بإزاء هذه المسألة اختلافاً شديداً، خصوصاً وأنها مسألة شائكة تتصل بنشأة المسيحية خاصة، كما هي معروضة في كتبها المقدسة، فالبعض يقول أن المسيحية هي التي أثرت كل التأثير في نشأة هذه الفلسفة، حتى انه من بين رجال الفلسفة الجديدة، كان هنا كثير من رجال الدين المسيحي كأوريجانوس مثلاً إذ يعتبر دليلاً في نظرهم على تأثر هذه الفلسفة بالمسيحية، ولكن هناك رأياً آخر يمثل الرأي العلمي الصحيح وهو الذي يعرضه لنا تسلر فيقول: إن الأحوال التي نشأت فيها المسيحية وتلك التي نشأت فيها الأفلاطونية المحدثة، أحوال متشابهة أو واحدة، فقد كان العالم اليوناني الروماني، إبان ذلك العصر، قد توزع القلق نفوس كل الذين يقنطون به، إذ فقدت الممالك الرومانية استقلالها، ولم يعد ثمت شعور بالحرية ولا بالاستقلال الذاتي وأصبح الناس من اجل هذا يائسين من كل شيء ويطلبون الخلاص بأي ثمن أو بعبارة أدق بأرخص الأثمان. ولهذا كان لا بد أن تلعب المذاهب القائلة بالخلاص الدور الأكبر في تشكيل هذا الاتجاه الجديد، وكانت الأحوال الروحية التي يعانيتها الناس في ذلك العصر من شأنها أن تدفع إلى إيجاد مذاهب تدعو إلى التخلص من الوجود الخارجي، من حيث أن هذا الوجود الخارجي شر لا خير فيه، ولا حاجة إلى التعلق به أدنى تعلق، بل يجب على الإنسان أن يعزف عزوفاً تاماً عن الوجود الخارجي المادي وينشد الخلاص بعد هذا في حقيقة دينية عليا، يفنى فيها الإنسان، ويجعل غايته في الحياة هذا الفناء⁽¹⁾.

لكن إذا كانت الأحوال والظروف التي نشأت فيها كل من المسيحية والأفلوطينية واحدة متشابهة، فليس معنى هذا انه لا بد أن يؤثر الواحد في الآخر، فقد يكون الحق وحده الدافع لإيجاد هذه التشابه بين كل من المسيحية والأفلوطينية المحدثة وإنما لنجد في الواقع أن هناك اختلافاً بيناً حتى في هذه الأشياء المتشابهة بين المسيحية والأفلوطينية، فالمسيحية وإن كانت قد نشدت كالأفلوطينية سواء بسواء، الفناء في حقيقة عليا يجب على الإنسان أن يعتمد عليها ويفنى فيها، فإنها فهمت هذه الحقيقة العليا على أساس عيني تاريخي، فربطت هذه الحقيقة بأحداث تاريخية

1 ينظر: بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 116

معينة وأشخاص معينين. أما الأفلوطينية فقد نظرت إلى المسألة من الناحية العقلية الصرفة، وأقامت من اجل هذا مذهبها في جو من الحرية التي لا تتعلق بفرد أو بحادث. ثم إننا نجد الاتجاه في المسيحية مضاداً للاتجاه في الأفلوطينية فيما يتصل بين الله وبين الفاني المحسوس، فالمسيحية تريد أن تنزل بالله إلى مستوى الفاني بأن تجعل (الأول) أو الله يلبس ثوب الإنسانية، أي يلبس ثوب الفناء.

والحال على العكس من هذا في الأفلوطينية: فإنها تبدأ من الإنسان، كي ترتفع به إلى مقام الألوهية، فالسبيل إذا صاعد بالنسبة إليها، هابط بالنسبة إلى المسيحية ومن اجل هذا شعرة الأفلوطينية منذ البدء باختلاف كبير بين اتجاهات المسيحية واتجاهاتهم هم أنفسهم حتى أننا لنجد أن كثيراً من الجهد قد أنفق هـؤلاء الأفلاطونيون من اجل الرد على المسيحية، وإننا لنجد هذا ظاهراً منذ اللحظة الأولى، إذ نجده عند امونيوس سكاس، وقد كان مسيحياً، فيما يقال، أول الأمر، ثم انتقل من المسيحية إلى الشرك. ويكاد يكون المجهود الذي بذله الأفلوطينية خصوصاً فيما ورد لنا عن فورفوريوس الصوري متجهاً إلى الدفاع عن الشرك ضد المسيحية، حتى انه ليتمكن أن يقال أن الأفلوطينية قد كونت أصول مذهبها كنتيجة لردها على المسيحية، ثم إن الاختلاف يتضح كذلك في هذا التشابه الذي كثيراً ما يحاول أن يقول بوجوده المؤرخون بين فكرة التثليث في المسيحية، وبين ما نجده في الاقانيم الثلاثة عند أفلوطين، فكما يقول جيل سيمون في كتابه عن ((تاريخ مدرسة الإسكندرية)): (في جزئين؛ باريس سنة 1845): ليس هناك من تشابه إلا في اللفظ فحسب بين التثليث المسيحي والاقانيم الثلاثة عند أفلوطين، وذلك لأن أفلوطين لا يقول بأن الاقانيم الثلاثة، هي الله، وإنما يجعل هذه الاقانيم منفصلة عن المبدع الأول أو الواحد. ثم إن الصفات التي تضاف إلى الاقانيم المركبة للتثليث المسيحي، تختلف اختلافاً يائاً فيما يتعلق بنسبتها بعضها إلى بعض عن تلك التي تضاف إلى الاقانيم عند أفلوطين، فليس ثمت تشابه في الواقع إلا في الألفاظ فحسب، وإن كنا سنجد فيما بعد أن فكرة التثليث بعد أفلوطين بعهد طويل قد تأثرت عند المسيحية بفكرة الاقانيم الأفلوطينية، ولكن ذلك كان متأخراً فلا يمكن أن يكون داخلياً في موضوع كلامنا، وهو تأثير المسيحية في نشأة أفلوطين⁽¹⁾.

1 ينظر: بدوي، ص 117-118.

4- تأثير (الغنوص) في الأفلاطونية المحدثه.

ويذكر المؤرخون أن هناك عناصر أخرى كان لها تأثير كبير في نشأة الأفلاطونية المحدثه، ويخصون بالذكر منها (الغنوص)^(٦)، والتي كانت سائدة، في القرنين الثاني والثالث خصوصاً بعد الميلاد وبينها وبين الأفلاطونية المحدثه كثير من التشابه، وبخاصة فيما يتعلق بثلاث مسائل: المسألة الأولى، مسألة (الواحد) بوصفه مفارقاً كل المفارقة، ولا يمكن أن ينعت، أي الواحد، بأية صفة، وثانيها مسألة (الصدور) وثالثها وأخيراً مسألة الهيولى أو المادة بوصفها مشتقة من الواحد، فأن أصحاب مذهب الغنوص، وخصوصاً النزعة التي قال بها منهم فلنتينوس، تقول: بأن الآلة لا يمكن ان ينعت ولا يمكن أن يوصف، وهي بهذا أكثر تجريداً لفكرة الآلة وعلواً به من فكرة فيلون لأن فيلون قد أضاف إلى الآلة صفة واحدة على الأقل وهي صفة الوجود، أما أصحاب الغنوص فينكرون هذا لأنهم ينكرون إمكان نعت الآلة بأية صفة من الصفات، ثم أنهم قد تأثروا كذلك بالفيثاغوريين في قولهم بأن الواحد عال على بقية الأشياء وبينه وبينها هوة لا يمكن عبورها، فهذا الواحد الذي لا يقبل النعت قريب الشبه جداً مما قاله أفلوطين في فكرة الآلة، أو المبدع الأول أو الواحد، ثم أن هؤلاء الغنوصيين يقولون كذلك بأن الأشياء (تصدر) عن الواحد في نظام تنازلي حتى نصل إلى المادة. إلا أنهم لا يوضحون كيفية هذا الصدور بل يلجأون على طريقتهم الرمزية الأسطورية إلى تماول وتصورات غير دقيقة، ولا واضحة فيصورون المسألة كالولادة تماماً ويتحدثون عن ذلك في لغة الولادة.

* الغنوصية: لفظ غنوصية يعني معرفة، ويقصد بها غلط معين في المعرفة لا يستند إلى العقل والاستدلال وإنما إلى الحدس والذوق من اجل معرفة الآله بواسطة الاتحاد به، اتخذت الغنوصية عدة مظاهر في عصور من الفكر مختلفة ولكننا نكتفي بجانب منها يتصل بالمؤلفات الهرميسية، اذ تدل هذه المؤلفات على مجموعة اقوال لا تتخذ طابع محاورات افلاطون التي تستثير الفكر بمنح سقراط القوائم على التهكم والتوليد، ولا طابع دروس ارسطو، وإنما تفترض هذه النصوص في السامع استعداداً روحياً معيناً من اجل التوجيه والارشاد والسمو الروحي - تماماً كطابع الكتاب الصوفية بالنسبة للمريدين، تلقى هذه الاقوال في خلوة لا في ندوة، اذا انها تعاليم سرية بموضوع خلاص النفس الانسانية في اتحادها بالاله، ومن ثم فان الحكمة التي تلقن إلى المريدين تدور حول موضوعين رئيسيين: النفس والآله او بمعنى آخر: كيف تعرف النفس ذاتها معرفة تمهد إلى خلاصها. للاستزادة ينظر: بلوي: د. نجيب، تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها، ص 104 وما بعدها، وكذلك ينظر: صبحي، د. احمد محمود، في فلسفة الحضارة، ج 1 (الحضارة الاغريقية)، ص 223.

ولكنهم إذا كانوا قد قالوا بفكرة (الصدور) فأنهم لن يكونوا واضحين في عرضهم لهذه الفكرة وهذا تفوق عليهم أفلوطين⁽¹⁾. وإلى جانب هذا يلاحظ أنهم قد جعلوا المادة شيئاً مشتقاً من الواحد على أساس أنها الدرجة النهائية التي ينزل إليها الواحد، ولكنهم أيضاً يتحدثون في لغة أسطورية رمزية لا تبين كيفية الصلة بين المادة وبين الآلة، وأن كانوا قد قالوا بالفكرة الرئيسية الأصيلة وهي أن المادة أو الهيولى ليست شيئاً قائماً بذاته بجانب الواحد أو المبدع الأول فمهما قيل عن وجود هذا التشابه، فإنه يلاحظ أن المذهبيين كانوا متعاصرين، بل لا ندرى على وجه التحقيق: هل عرف أفلوطين هذه المذاهب الغنوصية أم لم يعرفها. غير أننا نستطيع أن نؤكد أن التراث في كلا المذهبين واحد فقد تأثر مذهب الغنوص بالأفكار اليونانية من فيثاغورية محدثة والأفلوطينية، كما تأثر بعض المذاهب الشرقية التي غزت الاسكندرية في ذلك العهد، وتأثر كذلك بفيلون، وسواء أكان هذا التأثير بطريق مباشر أم غير مباشر فإنه من المؤكد على كل حال أن المصادر كانت واحدة بالنسبة إلى كل من أفلوطين والمذاهب الغنوصية، فليس ثمة مانع إذن من أن يكون الاتفاق في المصادر هو العلة في التشابه في النتائج، خصوصاً وأن العصر كان واحداً بل والبيئة كانت واحدة كذلك⁽²⁾.

فمسألة الصلة بين الغنوص وبين أفلوطين غامضة إذن لا يمكن القطع فيها برأي نهائي، إذ يميل بعض المفكرين إلى إرجاع التأثيرات الأفلوطينية كلها إلى المذاهب اليونانية، وخصوصاً الرواقية والفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المحددة، ثم أفلاطون وأرسطو وأخيراً فيلون، وعلى كل حال يمكننا القول أن الأفلوطينية كانت متأثرة بكل هذه التيارات التي غزت البيئة في ذلك العصر.

خلاصة:

إن ما نستخلصه من نتائج البحث تتمثل فيما يلي:

- 1- أن الفضيلة عند المدرسة الكلية واحدة آذ يعتبر انتيستين الزهد معنى الفضيلة وسبيل الحياة الفاضلة وغايتها.

1 ينظر: بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 118-119.

2 أيضاً: ص 119-120.

- 2- الحكيم عند المدرسة الكلية يكتفي بنفسه انه في غنى عن الغير حتى عن الأسرة والأولاد والوطن.
- 3- يرى الميغاريون أن الفضيلة تقوم في التفكير والكلبيون يرون أنها تقوم في الزهد والقرنانيون يعتقدون أن الفضيلة هي الاستمتاع باللذات على اختلاف أنواعها.
- 4- توافق المدرسة القرنائية سقراط بالقول إن الفضيلة هي الطريق إلى السعادة والسعادة هي الباعث على الفضيلة.
- 5- الحكيم عند القرانيين هو الذي يتروى في طلب لذاته ويتدبر نتائجها.
- 6- الحكمة والخير عند الرواقية هي مطابقة للإرادة الإنسانية ولإرادة ألكية الصالحة المطلقة.
- 7- ترى الرواقية ضرورة مشاركة الحكيم عواطف الناس عموماً ويحتفظ بسرّه على اتزانه واستبعاد الانفعالات.
- 8- يعتبر أبيقور أن اللذة هي غاية وان الوصول إليها يكون عن طريق وسيلة هي الفضيلة.
- 9- الحكيم عند أبيقور يعلم أن الأشياء تمتلك نظاماً فهو لا يخاف من الظواهر الطبيعية.
- 10- تقوم فلسفة فيلون على المزج بين الدين والفلسفة وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين.
- 11- الفكرة الأساسية في فلسفة فيلون هي فكرة إله متعال مغارق للعالم وخالق له.
- 12- أفلوطين قد تأثر بالأخلاق الرواقية وانتهى إلى عد التجربة الصوفية تجربة الوجد هي الغاية النهائية لفلسفته.

القسم الثالث

الأخلاقية في العصر الوسيط

أولاً: الأخلاق عند توما الإكويني

الأخلاق عند توما الإكويني

د. فنتيجة فاطمي

جامعة منتوري قسنطينة-الجزائر

لقد أولى توما الإكويني اهتماما كبيرا للبحث في القيمة الخلقية في كتابه الضخم "الخلاصة اللاهوتية"، لما لها من أهمية في بلوغ السعادة القصوى، التي هي غاية كل فرد، غير أنه لا يمكن بلوغها إلا بتحقيق الفضائل وتجنب الرذائل، فما طبيعة المعيار الذي يضعه توما للتمييز بين الفضائل والرذائل؟ أو بعبارة أخرى ما مصدر القيمة الخلقية عنده، هل هو العقل أم الدين أم هما معاً؟ وما مفهوم السعادة عنده؟ وهل هي تتحقق في الدنيا أم في الآخرة؟ وكيف فسّر الخطيئة؟ وهل هي متوارثة عبر الأجيال أم لا؟ وهل العقاب عنده أبدي أم زمني؟

إن توما الإكويني في تحديده لماهية الفضيلة بدقة، عمد إلى نقد الموقف الفلسفي الذي ردّ مصدر الفضيلة إلى مبدأ خارجي وليس إلى مبدأ داخلي، أي خارج الإنسان، إذ انتقد بشدة المبدأ الأفلاطوني القائم على أن مختلف الفضائل كانت حاضرة في النفس في وجود سابق مجرد، وأنها قد نسيتها عند اتصالها بالبدن، وبمجرد تطهرها من أدران⁽¹⁾، البدن بمساعدة العلم والممارسة تذكر تلك الفضائل، كما رفض المبدأ السيناوي الذي ردّ مبدأ الفضيلة إلى العقل الفعّال (وهو خارج النفس الإنسانية) وليس إلى العقل الإنساني، وبذلك تكون الفضائل من طبيعة فيضية غير مكتسبة⁽²⁾، ولكنه بالمقابل قبل الموقف الفلسفي الأرسطي الذي ردّ مبدأ الفضيلة إلى الإنسان من حيث أنه استعداد فطري، حيث يقول أرسطو في ذلك: «تعريف الفضيلة بأن يقال إنّها عادة خلقية»⁽³⁾، هذا يعني أن الإنسان لا

1 Charles Werner: La philosophie grec, Paris, 1946, p. 32.

2 ابن سينا: الإشارات والتنبيهات شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط2، (د. ت)، القسم الثالث، ص ص 645-656.

3 أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1343هـ/1924م، ج2، ص 152.

يملك الفضيلة منذ البداية، وإنما يمتلك مجرد الاستعداد لتحصيلها عن طريق العادة، أي أنها تكتسب بالتربية والتعليم وتنمو من خلالهما، والفضائل الخلقية والعقلية عند توما، كما هو الحال عند أرسطو «حاصلة عندنا بالطبع باعتبار الاستعداد والابتداء لا باعتبار الكمال ما خلا الفضائل اللاهوتية فإنها واردة بكليتها من خارج⁽¹⁾»، فالفضائل اللاهوتية فقط مصدرها خارجي، وهذا لتحقيق الغاية القصوى للإنسان والمتمثلة في السعادة الأخروية، لكن ما مصدر الفضائل عند توما هل هو العقل أم الشرع أم هما معاً؟

لقد استند توما في تحديده لمصدر الفضيلة إلى موقف القديس أوغسطين، إذ يرى هذا الأخير أنه ليس بإمكان الإنسان أبداً اكتساب الفضائل بتكرار الأفعال، وإنما يكتسبها عن طريق الإيمان، ذلك أن كل الخيرات تأتي من الله⁽²⁾، وأن الفعل الخَيْر لا بد أن يكون تابعاً للإيمان، وليس للتجربة الحسية أو إلى عقلنة الأشياء⁽³⁾، وعليه فمصدر الفضيلة عند القديس أوغسطين هو الإيمان الذي أنعم الله به على الإنسان ليهديه إلى الطريق المستقيم، ويجنبه الوقوع في الخطيئة، إلا أن توما الإكويني لا يتوقف عند هذا الحد بل يضيف مصدراً ثانياً لاكتساب الفضائل وهو العقل، وهذا ما نستشفه من خلال قوله: «إن في الإرادة شوقاً طبيعياً إلى الخير المطابق للعقل⁽⁴⁾»، فالفعل الأخلاقي بهذا قائم على إرادة الاختيار، هذه الإرادة تختار بطبيعتها الفعل الفاضل الذي يقبله العقل، وتوما في هذا مقلداً لأرسطو، إذ يعرف هو الآخر الفضيلة على أنها «العادة المطابقة للعقل المستقيم⁽⁵⁾»، ومنه فتوما يعطي للعقل - كما هو الحال عند أرسطو - القدرة على التمييز بين الفضائل والردائل، ووضع المبادئ الخلقية التي تتحكم في السلوك الأخلاقي، غير أن ما يميز موقف توما عن موقف أرسطو، أنه لا يعطي للعقل القدرة المطلقة في تحديد القيمة الخلقية، وإنما يجعله تابعاً للإيمان، أي أنه وحّد بين موقف القديس أوغسطين وأرسطو، فكيف نسنئ له ذلك؟

1 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، ترجمة: الخوري بولس عواد، طبع بالمطبعة الأدبية في بيروت، 1868م، 4م، ص 227.

2 Christian Nadeau: Le vocabulaire de Saint Augustin, Elipses édition marketing. S.A, Paris, 2001, p. 15.

3 Ibid., p. 51.

4 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، 4م، ص 227.

5 أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج 2، ص 152.

إنَّ قدرة العقل عند توما في التمييز بين الفضائل والردائل محدودة على اعتبار أنه ليس بإمكانه أبداً أن يقرَّ أمراً لا يقرُّه الشرع، وإلّا ما عليه أن يتقيد بما يُقرُّه الشرع فقط، يقول في ذلك: «وجب أن يعتبر خير الإنسان بحسب قاعدة ما وهناك قاعدتان العقل الإنساني والشرعية الإلهية ولما كانت الشريعة الإلهية قاعدة أعلى كانت أعم فكان كل ما يقاس بالعقل البشري يقاس أيضاً بالشرعية الإلهية ولا يُعكّس⁽¹⁾»، كذلك أن العقل الإنساني يعتبر قاعدة لاكتساب الفضائل إلى جانب الشرع من حيث أنّه مزود بمبادئ فطرية سابقة، هي أشرف منها بقوتها⁽²⁾، وعلى هذا، «فالأفعال الإنسانية باعتبار صدورها عن مبادئ أعلى يجوز أن تكون علّة للفضائل الإنسانية المكتسبة⁽³⁾»، إلا أنّ هذه الفضائل وحدها غير كافية لبلوغ الغاية القصوى والتمثلة في رؤية الله تعالى، إذ لا بد من وجود فضائل أخرى تسمى الفضائل اللاهوتية، وهذه لا مجال للإنسان لاكتسابها لأنها تفوق قدرته الطبيعية، ولذلك فهي تفيض عليه من الله تعالى، لتستكمل بها لتفس، وهذا يكون عن طريق قهر البدن واستعباده من خلال الإمساك عن الطعام والشراب وما أشبه ذلك⁽⁴⁾.

وعليه فإن الفضائل المكتسبة والمفاضة تختلف فيما بينها من حيث الغاية والموضوع، ذلك أن غاية الأولى قرية (دنيوية)، أما غاية الثانية بعيدة أخرى، وكذلك بالنسبة للموضوع، فإن الأولى تقتضي الاعتدال في كل شيء لتجنب المضار الصحية المتعلقة بالبدن، أما الثانية فهي على العكس من ذلك تماماً. غير أنّ السؤال الذي يطرح نفسه ما هو المعيار الذي يعتمد توما لتحقيق الاعتدال؟ وهل يستند في ذلك إلى معيار الوسط الذي اعتمده أرسطو، على اعتبار أنّ الفضيلة وسط بين رذيلتين؟

لقد لاحظ توما مبدئياً أنّ فكرة الوسط هذه عند أرسطو غير واضحة، ذلك أنّه في كتاب "السّماء" يقول: «إنّ الفضيلة هي أقصى القوة»⁽⁵⁾، وما يمثل الأقصى أو منتهى الطرف لا يعتبر وسطاً، وبعض الفضائل الخلقية تنظر إلى ما هو منتهى

1 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م4، ص 229.

2 المصدر نفسه، م4، ص 230.

3 المصدر نفسه، م4، ص 230.

4 المصدر نفسه، م4، ص 233.

5 المصدر نفسه، م4، ص 234.

كنظر الشّهامة إلى منتهى المجد، ونظر العظمة إلى منتهى النفقات ومنه فليس كل فضيلة خلقية وسطاً⁽¹⁾، هذا من جهة ومن جهة أخرى، لو كانت الفضيلة الخلقية وسطاً، لكان ميلها إلى الطرف مفسداً لها، لا كمالاتها، فبعض الفضائل الخلقية ما يستكمل بميله إلى الطرف، كالعفة التي تتجاوز كل لذة دنسة لتبلغ الطرف وهي الطهارة البالغة منتهى الكمال⁽²⁾، ومنه ماذا يقصد أرسطو بقوله: «حيثما وجد إفراط وتفریط وجد وسط أيضاً بالضرورة»⁽³⁾، يشرح توما الوسط هنا، بالنظر إلى قاعدة العقل، على اعتبار أن العقل يملك القدرة على التمييز بين الخير والشرّ، فكل سلوك خيرٌ يتحدّد بمدى مطابقته للعقل، وهذا هو الوسط، أي أن «الوسط بين الإفراط والتفريط هو المساواة أو المطابقة»⁽⁴⁾، والسلوك الشرّير يتحدّد بمدى مخالفته لقاعدة العقل من خلال تعدّيه لقاعدة الإفراط أو التفريط، وبذلك تكون كل فضيلة خلقية وسطاً.

كما أن مفهوم الوسط والأطراف في الفضائل الخلقية يختلف باختلاف الظروف «فلا يمتنع إذن أن يكون شيء في بعض الفضائل طرفاً باعتبار طرف ووسط باعتبار ظروف أخرى لمطابقته العقل»⁽⁵⁾، فالسلوك الفاضل بهذا ليس ثابتاً وإنما متغيراً بتغير الظروف فالعظمة والشّهامة إذا نظرنا إليها من جهة الكمية المطلقة فيما يتوجه إليه العظيم والشّهيم يقال لها طرف وغاية، وأما إذا نظرنا إليها بالنسبة إلى ظروف أخرى كان لها حقيقة الوسط ولا بد من الإقرار أن الفضائل تتوجه إلى الطرف المتناهي فقط بحسب قاعدة العقل، التي يتحدّد بموجبه المكان والزمان والسبب⁽⁶⁾، وعلى ذلك يكون الإفراط «إذا توجه إلى هذا الطرف المتناهي متى لا ينبغي أو حيث لا ينبغي أو لما ينبغي ويكون التفريط إذا لم يتوجه إلى هذا الطرف المتناهي حيث ينبغي ومتى ينبغي»⁽⁷⁾، هذا

1 المصدر نفسه، م4، ص 234.

2 أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ص 33.

3 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م4، ص 235.

4 المصدر نفسه، م4، ص 236

5 المصدر نفسه، م4، ص 236

6 المصدر نفسه، م4، ص 236

7 أ.هـ. آرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1430هـ/2009م، ص 191.

يعني أن هناك نسبة صحيحة لا بد من ملاحظتها في جميع أفعالنا، فسلوك الإنسان الفاضل في جميع المناسبات يكون صحيحاً ومناسباً، لا يزيد ولا ينقص عما تتطلبه المناسبة⁽¹⁾، هذا الوسط «هو الواجب الذي يأمر به العقل المستقيم»⁽²⁾، أي أنه وسط بالنسبة إلينا كما يؤكد على ذلك توما.

من هنا يمكننا أن نستنتج أن مفهوم الوسط عند توما الإكويني هو نفسه عند أرسطو يتحدّد بالنظر إلى العقل والواقع معاً، وعليه تمكّن توما من ترتيب الفضائل وفق معيار العظمة والشرف، فإلى أي حدّ كان متأثراً بالشرعية؟ إن المعيار الذي وضعه توما لترتيب الفضائل من حيث العظمة والشرف هو نفسه معيار أرسطو القائم على شرف الوسيلة وعظمتها مقارنة بغيرها، وكذلك بالنسبة للموضوع حيث عرض الفضائل في كتابه "الخلاصة اللاهوتية" مرتبة من الأقلّ شرفاً إلى أعظمها شرفاً وهي:

1- العدالة:

اعتبرها توما الإكويني، كما اعتبرها أرسطو سابقاً بأنها "أشرف الفضائل"، سواء كان ذلك من جهة المحل أو من جهة الموضوع، فبحسب المحل، فإن محلّها الإرادة، والإرادة هي الشوق النطقي⁽³⁾، بمعنى أن الإرادة تتحرك شوقاً إلى شيء ما، لكن هذا التحرك تخضعه فضيلة العدالة إلى العقل ليكون فيه الخير الكثير، ويتعدّد عن الانفعالات المطلقة.

أما بالنظر إلى الموضوع، فهي تبحث في الأفعال التي تنظم بها أمور الناس سواء بالنسبة للشخص نفسه أو بالقياس إلى غيره، وعلى هذا تنظم الفضائل الخلقية الأخرى، فكلما

كانت الأشياء التي تخضع فيها الحركة الشوقية للعقل أعظم في إحداها كان خير العقل فيها فيها أظهر، ومنها الشجاعة، العفة، الفطنة⁽⁴⁾.

1 أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ص 113.

2 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م4، ص 236.

3 المصدر نفسه، م4، ص 263.

4 المصدر نفسه، م4، ص ص 265-266.

2- الحِكْمَة:

تمثل الحِكْمَة عند توما، كما هو الحال عند أرسطو «الرأس بين الفضائل العقلية» ذلك لأن موضوعها أسمى موضوعات جميع الفضائل العقلية، فهي تبحث في العِلَّة الأولى وهي الله، ولما كان يحكم بالعِلَّة الأولى على المعلول وبالعِلَّة العليا على العِلل السُّفلى، كان للحكمة أن تحكم على جميع ما سواها من الفضائل العقلية وكان من شأنها أن ترتبها كلّها⁽¹⁾.

3- المَحَبَّة:

إن توما في تحديده لماهية هذه الفضيلة اللاهوتية (المحبة)، لا يعتمد على أرسطو، وإنما على الكتاب المقدس، من خلال قول الرسول في كور(13): «والذي يثبت الآن هو الإيمان والرجاء والمحبة هذه الثلاثة وأعظمهن المحبة»، هذا لأنّها تتعلّق بشيء حاصل، فعل المحبة يتأسّس على الرّغبة في الشّيء في ذاته⁽²⁾، على خلاف الإيمان والرجاء، فالأول يتعلّق بشيء غير مرئي، والثاني بشيء غير حاصل، غير أن المحبة هي الفضيلة التي تمكّن المحبّ من الاتصال بالمحجوب من خلال الانجذاب العاطفي إليه والذوبان فيه⁽³⁾، يقول الرسول في ايو (4: 16) «من ثبت في المحبة فقد ثبت في الله والله فيه»، هذا لا يعني أنّ حب الله يجعل مآ آلهة، وإنما كائنات محبة، على اعتبار أنّ حُبَّ الله هو وحده الحبّ الحق وهذا لا ينقص من الإنسان وإنما يدفعه إلى التقرب أكثر من الخلود عن طريق الحب⁽⁴⁾.

بهذا يتبيّن لنا مدى تأثر توما بالعقيدة المسيحية، في تقديمه فضيلة المحبة على سائر الفضائل اللاهوتية الأخرى، باعتبارها تمثل جوهر العقيدة التي تهدف إلى بلوغ السعادة القصوى، فما معنى السعادة عند توما؟ وفيما تتمثل؟.

إنّ غاية الفضيلة عند توما هي بلوغ السعادة القصوى التي تتمثل في توجيه النفس نحو التأمل الصوفي، نحو الله تعالى، إذ هو خيرها الأسمى ولذتها

1 Christian Nadeau: Le vocabulaire de Saint Augustin, p. 8.

2 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م4، ص 268.

3 Ibid, p. 8.

4 القديس أوغسطين: إعرافات القديس أوغسطين، نقلها إلى العربية: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، 1986، ط3، ص 101.

القصوى⁽¹⁾، ولذلك تعتبر السَّعادة غير مخلوقة بحسب العلة أو الموضوع، أما من جهة الماهية فهي مخلوقة⁽²⁾، لأنها تعبر عن بلوغ الغاية والتمتع بها، ومنه نتساءل عن علاقة الإدراك الحسِّي بالسَّعادة؟ بمعنى هل السَّعادة متعلقة بالفعل الحسِّي أم العقلي؟

إنَّ السَّعادة عند توما لا يمكن بلوغها عن طريق الفعل الحسِّي، بدليل «إن الحيوانات العجم مشاركة لنا في الفعل الحسِّي دون السَّعادة»⁽³⁾، مما يثبت أنَّ ماهية السَّعادة قائمة باتصال الإنسان بالخير غير المخلوق، الذي هو الغاية القصوى⁽⁴⁾، وهذا منزه عن الإدراك الحسِّي تماماً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إنَّ سعادة الإنسان لا تقوم بالخيرات البدنية التي تعتمد على الحس في إدراكها⁽⁵⁾.

غير أنَّه يمكن ردُّ السَّعادة إلى أفعال الحس فيما يسبقها وما يلحقها، فمن حيث ما يسبقها، نلاحظه عند بلوغ السَّعادة الناقصة التي يمكن إدراكها في هذه الحياة، لأنَّ فعل العقل يقتضي فعل الحس⁽⁶⁾، هذا لأنَّ السَّعادة الدُّنيوية ليست روحية خالصة، وإنَّما تعتمد على البدن في تحصيلها ولذلك فهي تستند في تحقيقها إلى أفعال الحس، أما من جهة ما يلحقها، فإنَّ سعادة النَّفس بعد البعث تكون مثل شيء أشبه بالارتداد (الفيض) في اتجاه الجسم والحواس العضوية لتكتمل عملياتهم⁽⁷⁾، أما العملية التي من خلالها تتوحد الروح الإنسانية بالله تعالى، فهي لا تتعلق بالحس تماماً⁽⁸⁾، ومنه هل يمكننا القول أنَّ السَّعادة مطابقة لفعل العقل أم الإرادة؟

اختلف الفلاسفة في تحديدهم لعلاقة السَّعادة بالعقل أو بالإرادة، حيث ردَّها أرسطو إلى العقل، على اعتبار أنَّ السَّعادة مطابقة للفضيلة ولذلك فهي بالضرورة

1 Thomas d'Aquin: Sur le bonheur, textes introduits, traduits et annotés par Ruedi Imbach et Ide Fouche, librairie philosophie J.Vrin, Paris, 2005, p. 71.

2 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م3، ص 201.

3 المصدر نفسه، م3، ص 420.

4 المصدر نفسه، م3، ص 420.

5 المصدر نفسه، م3، ص 204.

6 Thomas d'Aquin: Sur le bonheur, p. 75

7 Ibid, p. 75.

8 أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ص 353

مطابقة للعقل⁽¹⁾، (لأن العقل هو الجزء الأحسن من ذاتنا)، أما القديس أوغسطين فقد ربطها بالإرادة، وهذا ما نلمسه في قوله: «السعادة شيء يريدُه الجميع ويتوقون إليه⁽²⁾»، وكذلك «كلهم يريدونها (السَّعادة) وهذا الفرح كلهم يريدونه»⁽³⁾، ومنه فقد قرن أوغسطين السَّعادة بفعل الإرادة مما يثبت مطابقتها لها، غير أن توما انتقد موقفه هذا بشدَّة مستندًا في ذلك إلى الكتاب المقدَّس لقوله تعالى في (يو: 17: 3) «هذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك أن الإله الحقيقي وحدك»، هذا يعني أن الحياة الأبدية هي الغاية القصوى، وسعادة الإنسان قائمة على معرفة الله تعالى وهي فعل عقلي محض⁽⁴⁾.

وعليه يميز توما في السَّعادة بين أمرين: إحداهما إنيتها، والثاني ما هو بمنزلة عرضي ذاتي لها وهو اللذة⁽⁵⁾، فمن حيث إنيتها يرفض توما الإكوييني تمامًا أن تقوم السَّعادة بفعل الإرادة، ذلك لأنَّها تنشُد الغاية القصوى وهي معرفة الله تعالى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن فعل الإرادة مقرون بالاشتهاء والاستلذاذ، ولا يمكن اعتباره إدراك، لأنَّ اشتواء الغاية ليس إدراكا لها بل حركة إليها واستلذاذ الإرادة بها معلول لحصولها وليس الحصول معلولا للاستلذاذ⁽⁶⁾، فاللذة لا تكون إلا بعد حصول الشيء المشتهى وليس قبل حصوله، لكن ما الذي يحدُّ الغاية قبل أن تشتهيها الإرادة؟ إن الغاية تتحدد بفعل العقل ومتى أدركت على هذا النحو سكنت الإرادة عندها وإستلذت بها⁽⁷⁾.

نستنتج من هذا أن ماهية السَّعادة قائمة على الفعل العقلي، لكن بالإرادة نحصل على المتعة التي تعقب السَّعادة.

أمَّا فيما يخص علاقة السَّعادة بالعلوم النظرية، فإنَّ توما رفض رأي أرسطو القائل بأن السعادة الكاملة لا تتحقق إلى بمطالعة العلوم النظرية، فالسَّعادة الكاملة

1 القديس أوغسطين: الإعترافات، ص 211.

2 المرجع نفسه، ص 215.

3 توما الإكوييني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م3، ص 206.

4 المصدر نفسه، م3، ص 206.

5 المصدر نفسه، م3، ص 206.

6 Thomas d'Aquin: Sur le bonheur, p. 17.

7 أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ص 360.

عنده هي فعل التأمل المحض⁽¹⁾، فضلا عن تعاطي الفضائل الأخرى وفي مقدمتها العلم والحكمة والفهم⁽²⁾، وهذه كلها ترجع إلى مطالعة العلوم النظرية التي بها تتحقق سعادة الإنسان القصوى.

فتوما يرى، أن رأي أرسطو هذا مخالف لما جاء في الكتاب المقدس لقوله تعالى في (ار: 9: 23) «لا يفخر الحكيم بحكمته»، أي حكمة العلوم النظرية، ومنه سعادة الإنسان القصوى ليست قائمة بمطالعة هذه العلوم⁽³⁾.

هذا إلى جانب أن سعادة الإنسان الكاملة ليست قائمة بمطالعة العلوم النظرية، لأنها لا تعدو ما يؤدي إليه إدراك المحسوسات، على اعتبار أن مبادئها مستقاة من الحس⁽⁴⁾، فلا بد إذن أن «يكون كمال الإنسان الأقصى شيء أعلى من العقل الإنساني⁽⁵⁾»، وهو النور المعقول أو روح القدس الذي تستكمل (النفس) بالمواهب للانقياد له واتباعه⁽⁶⁾.

وعليه فالعلوم النظرية قد تساهم في سعادة الإنسان الدنيوية، أما الأخروية فلا تستند إلى العلوم النظرية أبدا في تحقيقها لأنها روحية خالصة. إن غاية الإنسان القصوى، هي بلوغ السعادة الكاملة وتمثل في رؤية الله تعالى، ولتحقيق ذلك عند توما لا بد من توفر أمرين: الأول إن السعادة الكاملة لا تتحقق للإنسان مادام يشتهي أمرا ويطلبه⁽⁷⁾ أي أن عليه لإدراك ماهية الذات الإلهية أن يتحرر تمام من الغايات المادية، ليكون مطلبه روحي خالص، أما الثاني: فإن كمال العقل يكون على قدر إدراكه لماهية الشيء⁽⁸⁾، هذا يعني أن العقل وإن أدرك ماهية المعلول، وليكن الإنسان مثلا، لا يعني أبدا أنه أدرك ماهية العلة مطلقا (ماهية الله)، حتى وإن أدرك إنيته مما يجعله متشوقا لمعرفة ماهية العلة الأولى (الله)⁽⁹⁾، السعادة الكاملة لا

1 المرجع نفسه، ج2، ص 360.

2 المرجع نفسه، ج2، ص 360.

3 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م3، ص 211.

4 المصدر نفسه، م3، ص 211.

5 المصدر نفسه، م3، ص 211.

6 المصدر نفسه، م4، ص 305.

7 المصدر نفسه، م3، ص 214.

8 المصدر نفسه، م3، ص 214.

9 Thomas d'Aquin: Sur le bonheur, p. 87.

تتحقق إلا باتصال العقل بماهية العلة الأولى وهكذا يحصل له الكمال بالاتصال بالله على أنه موضوعه الذي به وحده تقوم سعادة الإنسان⁽¹⁾.

ومنه السَّعادة الكاملة عند توما تتحقق برؤية الله تعالى عند تجرد الإنسان من المطالب المادية، وعند إدراك ماهيته تعالى عن طريق العقل، لكن هل هذه السَّعادة تقتضي استقامة الإرادة؟

يؤكد توما على أن السَّعادة تقتضي استقامة الإرادة سواء كان ذلك قبلها أو بعدها، فمن جهة قبلها، فعلى الإرادة أن تستقيم بتوجيهها كما ينبغي إلى الغاية القصوى⁽²⁾، فالإنسان لا يمكنه رؤية الذات الإلهية، دون توجيه إرادته للقيام بالفضائل الخلقية التي تقربه أكثر من بلوغ تلك الغاية، أما من جهة معها، فكل ما «تجبه إرادة من يرى ذات الله فمن الضروري أن تجبه بالنسبة إلى الله، كما أن كل ما تجبه إرادة من لا يرى ذات الله فمن الضرورة أن تجبه باعتبار حقيقة الخير الكلية التي يعرفها»⁽³⁾، فكل ما تجبه الإرادة تقوم به حباً في الله، أو في حقيقة الخير الكلية، وعلى هذا فالسَّعادة مقرونة باستقامة الإرادة، وعليه كيف نفسّر الخطيئة؟ وهل محلّها الإرادة؟

للفضيلة عند توما ثلاثة أضداد، أولها: الخطيئة، فإنها تضادها من جهة غايتها، لأن فعل الخطيئة يوصف بالفعل المذموم، أما فعل الفضيلة فيوصف بالفعل الحمود والواجب، وأما من جهة ما يلزم عن حقيقة الفضيلة وهو الصّلاح ويضادها الشرية، وأما من جهة حقيقة الفضيلة بالذات فيضادها الرذيلة، على اعتبار أن الرذيلة تظهر في الأفعال التي لا تلائم الطبع⁽⁴⁾، ولذلك يقول أوغسطين: «الشّر يخدع ذاته حين يفسد أو يشوه ما أقرّ الله في الطبيعة التي خلقها ونظّمها»⁽⁵⁾، أي أن الله تعالى هو الذي خلق العقل وخلق فيه القانون الذي يهدي ويوجه إلى الطريق المستقيم، ولذلك ففي طاعة العقل طاعة الله تعالى، لأن العقل قبس من الله، فخير «الإنسان قائم بموافقة العقل وشره قائم بمضادة العقل»⁽⁶⁾، وعلى ذلك فالشر هو

1 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م3، ص 215.

2 المصدر نفسه، م3، ص 222.

3 المصدر نفسه، م3، ص 222.

4 المصدر نفسه، م4، ص 227.

5 القديس أوغسطين: الإعترافات، ص 58.

6 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م4، ص 329.

ضد طبيعة الإنسان العاقلة وهو كذلك ضد الخير، فهو فعل سيء، فما هو تعريف توما للخطيئة؟

يقول توما في تعريفه للخطيئة، وإثما «يكون الفعل الإنساني قبيحا من حيث يخرج عن الحدّ المقدّر له وتقدير كل شيء يعتبر بالقياس إلى قاعدة إذا خرج عنها خرج عن الحدّ المقدّر له⁽¹⁾»، فالخطيئة بهذا انحراف أو تمرّد عن القانون أو النظام الذي تتطلبه طبيعة الإنسان العاقلة أو الشريعة الأزلية أي أنها عبارة عن فعل «يستعمل الطبيعة استعمالا منافيا لها»⁽²⁾.

كذلك يمكننا التأكيد مع توما على أن الخطيئة تصدر عن الفعل الإرادي، فالإرادة «هي مبدأ الخطايا من حيث هي مبدأ الأفعال الإرادية الحسنة أو القبيحة التي هي الخطايا»⁽³⁾، ولهذا نتساءل كيف تنتقل الخطيئة الأولى من جيل إلى جيل، وكان الفرد يرث الخطيئة كما يرث الصفات البيولوجية والتفسيّة الأخرى.

يُفندُ توما الاعتقاد القائم على توارث الخطيئة عبر الأجيال بالرجوع إلى الكتاب المقدّس ففي (حز18): «الابن لا يحمل إثم الأب»، هذه الآية تنفي تمامًا إمكانية انتقال الخطيئة من الأب إلى الابن، كما أن العقل عند توما لا يقبل توارث الخطيئة من جيل إلى جيل، بدليل «إن العرض لا ينتقل بالأصل إلا مع انتقال محله، لأن العرض لا يتحول من محل إلى محل»⁽⁴⁾، ومحل الخطيئة هو العقل، والعقل لا ينتقل من شخص إلى آخر ومنه يمتنع انتقال ذنب بالأصل⁽⁵⁾. وأيضاً، فإن الانتقال بالأصل الإنساني «فهو معلول للزّرع والزّرع يمنع أن يكون علّة للخطيئة لخلوه من جزء النفس النّاطقة»⁽⁶⁾، وعليه لا يمكن زرع الخطيئة، لاستحالة زرع العقل الإنساني، ومن ثم يمتنع انتقال الخطيئة بالأصل.

لكن ما جاء في الكتاب المقدّس قد يعارض ذلك تمامًا، إذ يقول الرسول في (رو5: 12) «بإنسان واحد دخلت الخطيئة إلى العالم» وهذا في نظر توما لا يعني

1 المصدر نفسه، م4، ص 350.

2 القديس أوغسطين: الإعترافات، ص 58.

3 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م4، ص 384.

4 المصدر نفسه، م4، ص 463.

5 المصدر نفسه، م4، ص 463.

6 المصدر نفسه، م4، ص 463.

الافتداء لقوله في (حك2: 24) «بحسد الشيطان دخل الموت إلى العالم»، هذا يعني أن الخطيئة دخلت العالم بالأصل من الإنسان الأول⁽¹⁾.

بالنسبة لتوما الإكويني لا يمكن تجاهل الإيمان الكاثوليكي في هذه المسألة لأنه قائم على وجوب تعميم الأطفال بعد ولادتهم بقليل ليغتسلوا من الذنب، ولا يمكن مخالفة ذلك أبداً حتى لا نقع في البدعة، مما يعني أن خطيئة الإنسان الأول تنتقل من الأب إلى الأعتاب بطريق الأصل⁽²⁾.

إنّ توما بسبب ما يقرّه الإيمان الكاثوليكي، يجد نفسه في مأزق فلسفي، وعليه أن يخرج منه بوضع تفسير فلسفي مقنع، فما طبيعة هذا التفسير؟

حل تلك المشكلة لجأ توما إلى تفسير منطقي، قائم على أن جميع البشر المولودون من آدم يجوز اعتبارهم كإنسان واحد من حيث اتفاقهم في الطبيعة التي يتلقونها من الأب الأول⁽³⁾، فيكون بهذا جميع البشر المولودون من آدم كأعضاء كثيرة لجسم واحد⁽⁴⁾، بدليل ما يجري في الأمور الاجتماعية، على اعتبار أن الجماعة الواحدة قد يطلق عليها اسم الجسم الواحد، وكذلك قول فورفوريوس: إن «الإشتراك في النوع يجعل الناس الكثيرين إنساناً واحداً»⁽⁵⁾، ومن ثم فإذا ارتكب عضواً ما من أعضاء الجسم خطيئة ما، فلا تنسب إليه، وإنما تنسب إلى النفس المسؤولة عن تحريك الأعضاء أولاً⁽⁶⁾، وهكذا «فساد التركيب الموجود في هذا الإنسان المولود من آدم ليس إرادياً بإرادته بل بإرادة الأب الأول الذي يحرك بحركة التوليد كل من يصدر عنه أصله، كما أن إرادة النفس تحرك الفعل إلى جميع الأعضاء ومن ثم فالخطيئة التي تصدر هكذا عن الأب الأول يقال لها أصلية»⁽⁷⁾، هذا يعني أن كل ما يصدر عن الأب الأول من خطايا تُنسب كذلك إلى الأبناء ليس عن طريق التوارث وإنما عن طريق الاشتراك في الطبيعة، أي باعتبارهم جسم واحد.

1 المصدر نفسه، م4، ص 463.

2 المصدر نفسه، م4، ص 463.

3 المصدر نفسه، م4، ص 463.

4 المصدر نفسه، م4، ص 463.

5 المصدر نفسه، م4، ص 463.

6 المصدر نفسه، م4، ص 463.

7 المصدر نفسه، م4، ص 463.

إذا تأملنا في أدلة توما في إثباته للخطيئة الأصلية، نجد أنها ضعيفة، لا تعبر عن مقصده بدقة، ذلك إن إطلاق لفظ الجسم الواحد على المجتمع الواحد لا يتجاوز الدلالة المجازية التي توحى بمدى ترابط المجتمع وتماسكه ولا توحى أبداً بانتقال خطيئة ما من الأب الأول إلى أفراد المجتمع وكذلك بالنسبة لمقولة فورفوريوس، فاشترك الناس في طبيعة واحدة وهي العقل تجعلهم كإنسان واحد، لا تعني أبداً انتقال الخطيئة الأصلية من الأب إلى الإبن، فهي تعني فقط أن الناس ككل يشتركون في اكتسابهم للملكة العقل مع الاستقلالية التامة لمسؤولية الفرد والتزاماته، ومن ثم فإن الانتقادات التي وجهها إلى خصومه تصدق عليه هو الآخر ولا يستثنى منها أبداً، لكن عند حدوث خطيئة ما يعني حدوث الدنس، فهل هذا يزول بزوال فعل الخطيئة أم يبقى في النفس؟

هناك من يعتقد من المسيحيين أن الدنس لا يبقى في النفس بعد فعل الخطيئة، على اعتبار أن ما يبقى في النفس بعد الفعل هو الملكة، والدنس ليس بملكة، فهو إذا يزول بزوال فعل الخطيئة، وأيضاً أن نسبة الدنس إلى الخطيئة كنسبة العلة إلى المعلول، بمعنى أنه بانقضاء العلة (الخطيئة) ينقضي المعلول (الدنس) بالضرورة، وكذلك إذا نظرنا إلى نسبة الدنس إلى الخطيئة، كنسبة الظل إلى الجسم، فعند اختفاء الجسم (الخطيئة)، يختفي الظل (الدنس)⁽¹⁾، ومنه يمكننا الإقرار -حسب هذا الاعتقاد- أن الدنس لا يبقى في النفس بعد زوال فعل الخطيئة، غير أن توما يرفض هذا الاعتقاد تماماً لأنه يتناقض في جوهره مع الشريعة الإلهية ومع العقل، فبحسب الشريعة نجد في (يوسع 17: 22) «أقليل لكم إثم فغور الذي لا يزال وجهه باقياً فيكم إلى اليوم»، فهذا إقرار بأن الإثم لا يزول وإنما يبقى في النفس حتى بعد زوال فعل الخطيئة.

أما بحسب العقل فإن الدنس لا ينقضي بانقضاء فعل الخطيئة، لأنه يدل على عدم نقاوة النفس وطهارتها، بسبب مخالفتها لنور العقل أو الشريعة الإلهية، ولكي يزول الدنس لابد أن تسعى النفس بحركة إرادية قوية مضادة للحركة الأولى مستعينة في ذلك بالنور الإلهي أو بنور العقل، وهذا كله بفضل النعمة الإلهية⁽²⁾،

1 المصدر نفسه، م، 4، ص 516.

2 المصدر نفسه، م، 4، ص 516.

وإذا لم تتمكن النفس من تجاوز الدّنس الذي هو نتيجة الخطيئة، فكيف يكون العقاب؟

اختلف المفكرون في تفسير مفهوم العقاب وكيفيته، وهذا راجع إلى اختلافهم في النظرة الميتافيزيقية، فبالنسبة لأرسطو أنّ الله لم يخلق أي قانون يوجهنا أو يهدينا إلى الطريق المستقيم⁽¹⁾، ومن ثم فليس هناك أي عقاب أخروي من أجله الرّجل العادل يثابر والخطاي يتوب، أمّا بالنسبة لأفلاطون فإنه يُقرّ بأنّ الآلهة وضعت نظاماً يحكم ويحدّد النّظام الأخلاقي⁽²⁾، وكل من عمل على خرقه فإنّه يتلقّى العقاب.

هذه النظرة الأفلاطونية تلمس آثارها في الفكر المسيحي، القائم هو الآخر على الاعتقاد بأنّ الله تعالى لم يخلق العالم بكل ما فيه عبثاً، وإنّما خلقه وفق نظام طبيعي مُحكم، وأي خطأ يعتبر خرقاً لهذا النّظام وتمرداً على القوانين الإلهية، ولذلك وجب خضوع المخطئ للعقاب، يقول أوغسطين في ذلك: «يأتون المنكر الذي تحرمه شريعتك ولا يتحجلون منه ويعتقدون أنّهم يصنعونه ولا لوم عليهم، بيد أن العمى الذي ضربوا به، عقاب لهم...»⁽³⁾، ومنه فإنّ الإنسان إذا قام بخطيئة ما، فإنّ هذا الفعل لا يجلب له الراحة والطمأنينة، وإنّما يجلب له الشدّة والضيق، وهذا يعتبر عقاباً له.

وهذا العقاب عند توما الإكويني لا يكون في صورة واحدة وإنّما في ثلاثة صور على اعتبار أن هناك ثلاثة أنظمة: النظام العقلي والنظام الإنساني سواء كان روحياً أو زمانياً أو سياسياً أو اقتصادياً، ونظام السياسة الإلهية ككل، وهذه الأنظمة الثلاث تفسد بالخطيئة⁽⁴⁾، لأن «الذي يخطأ يفعل ضد العقل وضد الشريعة الإنسانية وضد الشريعة الإلهية»⁽⁵⁾، وهذا ما يترتب عليه ثلاث عقوبات: الأولى تتمثل في وخز الضمير، والثانية من الإنسان، والثالثة من الله⁽⁶⁾.

1 إتين جلسون: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، التوزيع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2009، ص 427.

2 المرجع نفسه، ص 427.

3 القديس أوغسطين: الإعترافات، ص 27.

4 توما الإكويني: كتاب الخلاصة اللاهوتية، م4، ص 518.

5 المصدر نفسه، م4، ص 518.

6 المصدر نفسه، م4، ص 519.

وعليه، فبحسب نوع الخطيئة يتحدد نوع العقاب، لكن إذا كان العقاب إلهي، فهل هذا العقاب أبدي؟

يقول توما بأبدية العقاب في حالة واحدة، إذا عملت الخطيئة على إفساد مبدأ النظام الذي هو الغاية القصوى، مثال ذلك، أنه إذا فسد المبدأ البصري، فإنه لا يمكن إصلاح البصر، إلا بالقوة الإلهية فقط، أما إذا طرأ على البصر بعض الموانع مع سلامة المبدأ فيمكن إصلاحه بالطبيعة أو بالصناعة⁽¹⁾، وهكذا بالنسبة إلى مبدأ النظام الذي هو الغاية القصوى فإنه يفسد إذا ارتكب الإنسان الأخطاء التي تتنافى تماماً والأوامر الإلهية مما يدل على زوال المحبة، ذلك أن الإنسان ينقاد لتلك الأوامر بفضل المحبة، وعلى هذا يلزمه العقاب الأبدي، في حين إذا لم يؤدي الخطأ إلى فساد في المبدأ بل إلى ما يؤدي إلى الغاية فقط، كأن يهتم الإنسان بشيء دنيوي إلى درجة ما دون أن يؤدي ذلك إلى إهانة الله بعصيان أو امره أو التمرد عليها، فمثل هذه الخطايا تستوجب عقاباً زمنياً لا أبدياً⁽²⁾.

وفي الأخير، نستنتج أن توما الإكويني في تأسيسه للقيمة الخلقية كان متأثراً إلى حد ما بالفكر اليوناني إلى درجة أنه لا يمكن الفصل بين آرائه وآراء أرسطو وأفلاطون، وإن كان هذا لا يعني أنه سَلَمَ بكل آرائهما، إذ عَمِلَ على نقد كل الآراء سواء كانت للفلاسفة أو للمسيحيين التي لا تتفق وروح الشريعة الإلهية ومبادئ العقل، ذلك أن مصدر القيمة الخلقية عنده قائم على أساسين هما: العقل والشريعة الإلهية.

1 المصدر نفسه، م4، ص 522.

2 المصدر نفسه، م4، ص 526.

القسم الرابع

أخلاق العصر الحديث

تضافر الأكسيولوجي والإبستمولوجي

أولاً- أخلاق المنفعة بين "جيرمي بنتام" و"جون ستيوارت مل"

ثانياً- الأخلاقية بين الأداة والغاية عند اسبينوزا

ثالثاً- ديفد هيوم: نحو أخلاق العاطفة والأهواء

رابعاً- الأخلاق عند جون ديوي

أخلاق المنفعة

عند جيرمي بنتام وجون ستيوارت مل

بوزيرة عبد السلام

جلمعة محمد بوضياف - المسيلة، الجزائر

مقدمة

إن إحدى العلامات الكبرى المميزة للوجود الإنساني هي اعتبار الإنسان كائنا أخلاقيا لأن كل عمل يقوم به الإنسان بحرية وتفكير يفترض أن تكون غايته المتوخاة مفضلة على الغايات الأخرى، هذا التفضيل آت من استطاعة الإنسان قبول قيم أخلاقية أو رفضها تبعا للنتائج التي تعطي معنى لسلوكه وحياته. فالتاريخ يؤكد على أنه منذ زمن بعيد لمس الإنسان في سلوكه وسلوك الآخرين الوقائع الأخلاقية مثل: الواجب والحق والمسؤولية والجزاء والعدالة والرحمة، ومارس هذه الوقائع عمليا وأصدر بشأنها أحكاما قيمة، فحذ هذا الفعل وذم ذاك واستحسن هذا الموقف كونه خير واستهجن ذاك كونه شر. هذه الأحكام القيمة اتسعت لتشمل حتى الكائنات غير العاقلة، فوصف الأسد بالشجاعة، والثعلب بالمكر، والكلب بالوفاء والحصان بالنبل معنى هذا أن الإنسان عايش هذه القيم في فكره ووجدانه ومارسه عمليا.

غير أن هذا التصنيف للأفعال تبعا للقيم التي تتضمنها خيرة أم شريرة إنما هو تصنيف افتراضي كونه يواجه تساؤلات عميقة تصب كلها في مصب واحد هو المشكلة الأخلاقية، ونقصد بها الأخلاق على المستوى النظري أساسا، أي مشكلة الأخلاق نفسها من حيث مشروعيتها وقيمة أساسها، وهي المشكلة التي لا يثيرها العوام من الناس كونهم يمثلون أخلاق ييأثم تبعا لاعتقاداتهم الجماعية والاجتماعية دون أن يخضعوها للنقد العقلي. بل أن المشكلة تكمن فيما يثيره الفلاسفة الأخلاقيين من تساؤلات حول الأساس الذي تقوم عليه المعايير والقيم الأخلاقية، ومدى مشروعية هذا الأساس، وهنا يتجلى الأصل الفلسفي للمسألة

الأخلاقية، وما افترضه الفلاسفة من أسس ومبادئ كقواعد انبنت عليها القيم الأخلاقية جميعا، وكنتيجة لهذه الأسس المفترضة تأسست المذاهب الأخلاقية بتعددتها وتباينها بتعدد وتباين اتجاهات وأيديولوجيات روادها وأتباعهم. ومن الأنساق الفلسفية التي أسست للقيم الأخلاقية وبررت مشروعيتها النزعة النفعية في العصر الحديث عند كل من جيرمي بنتام وجون ستيوارت مل. اللذان أسسا للقيم الأخلاقية من حيث علاقتها بالإنسان وما يتميز به من طبيعة مليئة بالرغبات والميولات والملذات، وما ينجم عنها من سعي دائم لتحقيق أكبر قدر ممكن من المنافع. فرغم اختلاف فلاسفة أخلاق المنفعة في نوعية المنافع وحدودها، لكنهم اتفقوا جميعا على أن الطبيعة البشرية بميولها وأهوائها هي الأساس الوحيد الذي تبنى عليه القيم الأخلاقية جميعا.

أولاً- الأصول التاريخية لفكرة المنفعة

يكاد يجمع أغلب المهتمين بالمباحث الأخلاقية على أن فكرة المنفعة تمتد عبر التاريخ الطويل للفكر الفلسفي، إنطلاقا من الفلسفة اليونانية وصولا إلى الفلسفة الحديثة وما لها من ظلال على الفلسفة المعاصرة.

1 - القورينائية:

نسبة لـ: أرستيبوس القورينائي (435-366 ق م) الذي رافقه فكرة السعادة في مذهب أستاذه سقراط، فأقام عليها مذهبه، غير أنه اتجه نحو التطرف، فقد وحد بين المنفعة واللذة والسعادة، واستند إلى القول بأن الغاية الوحيدة للفضيلة هي المنفعة وجاهر بالدعوة إلى اللذة كغاية قصوى لحياة الإنسان. وكان هذا التطرف قد وقع عليه أيضا من تأثير بروتاجوراس وغيره من السوفسطائيين. وعندئذ انتهى إلى إقامة المعايير الأخلاقية على مبدأ اللذة والمنفعة أرستيبوس يقول بأن اللذة هي الخير الأقصى، وهي غاية الحياة ومعيار القيم الأخلاقية، ومقياس الأحكام الخلقية كلها وصرح بأنها نداء الطبيعة، فمن الضلال أن نستحي من إروائها أو نتردد في إرضائها.

وإذا كان العرف الاجتماعي لا يبيح المجاهرة بإشباعها، وجب احتقار العرف والاستخفاف بالأوضاع الاجتماعية المألوفة، "وهكذا أنكرت القورينائية العقل

والروح واقتصرت علي القول بأن اللذة الحسية العاجلة خير أقصى، وما عاق إرواءها شر⁽¹⁾، ولما كان هذا الأمر لا يتم إلا بكبح الشهوة التي ينتج عنها فقدان الحياة لبهجتها، أجاز المذهب القورينائي الخلاص من الحياة بالانتحار، الأمر الذي أدى بالفعل إلي انتشار هذه الظاهرة في قورينا، مما دفع بالملك بطليموس نفي خلفاء أرسطيوس وإغلاق مدرستهم، الأمر الذي أدى بأتباع المدرسة برفع شعار "السعادة هي اللذة التي لا يعقبها ألم" والقول: إن الحكيم هو من يضحي بنفسه من أجل أصدقائه وأفراد أسرته⁽²⁾، واللذة لدي: أرسطوس، هي تجربة إيجابية حية، وليست مجرد غياب للألم. وبما أنها هي الغاية الطبيعية التي تنشدها الموجودات قاطبة، فلا بد أن نغاي بينها وبين الخير، ومن منظور اللذة كغاية، فإن الحاضر هو وحده الذي يعتد به، ليس الماضي الذي ما عاد بحوزتنا، ولا هو المستقبل الذي لم يصر بعد لنا، ومن ثم فإن مصدر اللذة ليس التذكر ولا ترجي الأحداث السعيدة، وإنما هي فقط اللحظة الحاضرة بكل زعمها ولأرسطوس نظرية ذاتوية في المعرفة ترتبط ارتباطا وثيقا بمذهب اللذة. فقد أنكر أن تكون إحاسيسنا هي التي تعلمنا ماهية الأشياء الحقيقية، وأن تفيدنا في معرفة الطبيعة، وفي الوقت الذي تفتقر فيه معرفة تلك الطبيعة إلى أي أساس موضوعي، فإنها تبقى عديمة الجدوى بالنسبة إلى تسيير دفة حياتنا.

ولهذا فقد كان أرسطوس يزدري الرياضيات لأنها وبالنسبة له عبارة عن حسابات صامتة، لا تولى اعتبارا للخير والشر، وتضرب صفحا بالتالي عما ينبغي أن يكون القطب الذي تدور عليه اهتماماتنا. فإن كانت أحاسيسنا عاجزة عن تزويدنا بمعرفة للعالم، فيكفيها فضلا في أنها تمدنا باللذة أو تسبب لنا الألم وتعلمنا عن علل مشاعرنا، وهي تصلح بالتالي، لتتخذ مُرشدا للحياة ودليلا ومن ثمة فلا بد أن تكون الإحساسات الذاتية هي أساس السلوك العملي⁽³⁾.

1 توفيق الطويل، الفلسفة الأخلاق، مؤسسة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1960، ص 69.

2 يوسف حامد الشين، مدخل جديد إلي علم التفسير، الإسكندرية: دار الأندلس، 2003، ص 86.

3 فريديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج 1، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص 183.

2- الأبيقورية:

نسبة لأبيقور (270-341 ق م). فالأخلاق الأبيقورية هي امتداد لرأيه في الطبيعيات لأن الأصل هو الفرد، فكَذلك الحال في الناحية الأخلاقية نَحْذ أن الأصل هو مقياس الفرد، فالأخلاق الأبيقورية قائمة على مادية واضحة، وأن مبدأ اللذة هو أسهل الطرق الموصلة إلى الحكمة؛ عن طريق إعطاء الحكيم إمكانية إكفاء ذاته بذاته في وحدانية هادئة بعيداً عن الانفعاليين الحمقى. وهي تدور حول غايتين أساسيتين هما: اللذة، وحالة الطمأنينة والخلو من الموموم. ومع أن التوفيق بين هاتين الغايتين ليس سهلاً، فإن جوهر الأخلاق الأبيقورية يكمن في الصلة بينهما. بيد أن الغاية الوحيدة التي يسلم بها أبيقور على ما يبدو، هي اللذة. أما الطمأنينة فلا قيمة لها إلا بقدر ما تكون تابعة للذة ومنتجة لها، ولهذا صوّر خصوم الأبيقورية الأبيقورين في صورة فسّاق وفجّرة لا يردعهم عن شهواتهم رادع. "فالأصل إذاً في كل فعل أخلاقي أن يتجه إلى تحصيل اللذة أو تجنب الألم، ومن الخطأ أن يظن الأمر على العكس. وأبيقور يسخر سخرية شديدة من هؤلاء الذين يندفعون وراء أوهام زائفة هي أوهام اتباع الخير للخير أو الفضيلة للفضيلة، بصرف النظر عن كل لذة أو تجنب الألم."⁽¹⁾ والواقع أن مفهوم أبيقور عن اللذة مغاير لمفهوم القورينائيين لها، وذلك لأسباب ثلاثة.

أولها: أن أبيقور قد قال في التحوّل والتغيّر، باللذة المتحركة، وثانيها: أن أبيقور لم يسلم إلا بلذة واحدة حسية هي لذة الجسد أي المرتبطة بلذة البطن والجنس أي المتعة الثابتة والمقومة، على عكس القورينائيين الذين قالوا باللذات الفكرية والروحية بتأثير من فكر هيراقليدس، وثالثها: أن اللذة في نظر أبيقور ليست كما تخيلها القورينائيون، حركة وجيشاناً، وإنما هي لذة تقوم على غياب الألم الجسدي والاضطراب النفسي.

وهنا تبدأ مشكلة التوفيق بين مبدأين أبيقورين: الأول يقول إن الخير يتم اختياره دوماً بالإرادة؛ والآخر يؤكد أن كل لذة خير وكل ألم شر، لكن لا يتم اختيار كل لذة، ولا تحاشي كل شر بالإرادة دائماً، وهنا يميّز أبيقور،

1 عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص 87

كالفورينائيين، موضوع الإرادة المتبصرة من الغاية موضوع الميل المباشر. فإذا كان الميل يحدو إلى اللذة، فإن على المتبصر بالمقابل أن يزن عواقب كل لذة، وهكذا تُهمل اللذات التي تجرّ فائضاً من الآلام، وتُتحمل الآلام التي تأتي بلذات أكبر. ولهذا جعل أبيقور اللذات على ثلاث مراتب: اللذات الطبيعية والضرورية التي لا مندوحة من إشباعها، كالرغبة في الأكل، واللذات الطبيعية وغير الضرورية التي تطلب التنوع في إشباع الحاجة، مثل الرغبة في تناول نوع معين من الطعام من دون غيره. وأخيراً اللذات اللاطبيعية واللاضرورية. كالرغبة في تاج، وهي رغبات فارغة باطلة. وهكذا فالحكيم هو من يعلم أن أعلى درجات اللذة يمكن بلوغه بإشباع النوع الأول من الرغبات، أو بالأحرى، بالاكْتفاء بالقليل والتلذذ بما تضعه الطبيعة المتبصرة بتصرفه. وهذا المبدأ يبيّن أن ضابط الرغبة لا يقوم في الإرادة المقابلة لها، وإنما في اللذة ذاتها. فالأخلاق الأبيقورية طائفة من التوجيهات التي تلجم الفكر عن الشرود وتردعه عن تجاوز الحدود التي عينتها الطبيعة والتقيّد بهذا المفهوم يوضح العلاقة بين الفكرتين المحوريتين، اللذة والطمأنينة. فطلب اللذة يستتبع وجوباً كل تلك التمارين العقلية: من تأمل في الحد الطبيعي للرغبات، ومن حساب اللذات، ومن تصور اللذات الماضية والمستقبلية التي يكون جانبها السلبي طمأنينة النفس. "فإذا ما أراد الإنسان أن يعيش حياة سعيدة حقاً وممتعة وقانعة أو راضية، فلا بد أن يكون لديه الحكمة وما تتضمنه من فضائل كالنزاهة والعدل"⁽¹⁾، وهكذا يتوصل الحكيم بالعلم القانوني والطبيعيات والأخلاق، إلى أمور أربعة هي التالية: عدم الخوف من المغيّبات، وعدم الخوف من الموت، والحصول على الخير بسهولة واحتمال الألم بسهولة. فالحكيم إذن موجود حرّ، تحرّر من فكرة الضرورة ومن الآخرين، أي إنه من دون سيّد، ويكفي ذاته بذاته. وصفوة القول أن أبيقور إنسان فكّر بتعمق حول تفسّخ الأخلاق وحول الصيغ المختلفة للهستيريات الجماعية، وأراد، من خلال رسالته إلى معاصريه، أن يبيّن لهم أن على الإنسان أن يكون سيد قدره.

1 فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص 546.

3- النزعة المادية (هوبز):

عكست نظرية توماس هوبز (1588-1679) الصراعات السياسية والاضطرابات الدينية التي قامت في أوروبا خلال القرن السابع عشر وخصوصاً حركات الإصلاح الديني والحرب الأهلية في انكلترا وما خلفته من صراع. وتعتبر نظرية هوبز أهم عمل أنتجه الفكر الانكليزي في الفلسفة السياسية التي انطلقت من رؤيته للطبيعة الإنسانية التي تقوم على "الأناية الفردية"، وهي رؤية ميكانيكية للكون والحياة والطبيعة. فالعالم عند هوبز يقوم على نظام ميكانيكي وكذلك الطبيعة الإنسانية التي يتحكم فيها السلوك الميكانيكي، فهو يعتقد بان الطبيعة الإنسانية تحكمها الأناية لأن السلوك الإنساني هو نتيجة لعواطف وانفعالات وأحاسيس، وهي صور متنوعة من الحركات الميكانيكية التي تصدر عن النفس الإنسانية. وان جميع حركات البدن هي حركات ميكانيكية تصدر عن الدماغ. كما أن سلوك الإنسان من عواطف وانفعالات، ما هي إلا حركات ميكانيكية توجه السلوك وتكيف العلاقات الاجتماعية. لقد وضع هوبز إذا أسس نظرية أخلاقية تقوم على الأناية الفردية التي ترتبط بالفكرة التي سادت آنذاك، وهي أن الطبيعة الإنسانية تقوم على تقبل اللذة ورفض الألم. ولذلك سعى الإنسان جاهداً وبالضرورة إلى الحصول على اللذة وتجنب الألم. ومثلما تنطبق هذه الفكرة على الإنسان، تنطبق أيضاً على المجتمع والنظم والعلاقات الاجتماعية والتي تعود في أساسها إلى عوامل ذاتية تعود على الفرد بالمنفعة والشهرة والغنى. أما أساس التعامل الاجتماعي وقيام العلاقات الاجتماعية، فهو الخوف المشترك للأفراد على ذواتهم، الذي يقوم على غريزة البقاء والحفاظة على الحياة، "أن الحاجة واستشعار القوة يحملان الفرد على الإستئثار بأكثر ما يستطيع الظفر به من خيرات الأرض، وإن أعوزته القوة لجأ إلى الحيلة، يشهد بذلك ما نعلمه عن أجدادنا البرابرة والمتوحشين وما نتخذه جميعاً من تدابير الحيلة وأساليب العدوان"⁽¹⁾ فطبيعة الإنسان عند هوبز أناية وعدوانية، وهذه الأناية والعدوانية دفعت الأفراد الى الصراع والاقتتال بعضهم مع البعض الآخر والى قيام الحروب بين البشر، انطلاقاً من أن "الكل في

1 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، ص 55.

حرب ضد الكل"، إلا أن هذه العدوانية الذاتية هي نفسها التي تدفع الإنسان للبحث عن الأمان، لذلك ينجح الإنسان إلى استخدام القوة.

وهكذا فالحياة تمثل حالة حرب دائمة بين الأفراد، وإن المجتمع البشري هو شبه "بغابة من الذئاب"، لان للطبيعة البشرية طبيعة حيوانية ومتوحشة، والقانون الذي يسود الحياة هو "قانون الغاب" حيث يسيطر القوي على الضعيف. كما ان هذا القانون هو الذي يتحكم في العلاقات الاجتماعية، لأن الإنسان مجبول بالفطرة على استخدام القوة والخداع. وبسبب قانون الغاب هذا كان الإنسان قد فقد جميع حقوقه الطبيعية، لأن أنانيته الذاتية دفعته إلى استخدام القوة والمكر.

ثانياً- أخلاق المنفعة وتطورها

بسبب ظهور العديد من المشكلات الحديثة المتعلقة بالجماعة والدولة والقانون قام مذهب جديد في السعادة اُسم بالنزعة الاجتماعية هو مذهب المنفعة العامة الذي يمثل مدرسة فلسفية إنجليزية خالصة، وضع كل نظرياتها جيرمي بنتام في كتابه الشهير "مدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع" ثم جاء تلميذه جون ستيوارت مل الذي روج للمذهب في كتابه المشهور "المنفعة" حيث أدخل من خلاله تعديلات هامة على مذهب سلفه بنتام. ويمثل هذا المذهب صورة مقابلة لأصحاب مذهب السعادة في العصور القديمة الذين أقاموا نظرهم إلى الخير على أساس فلسفي عقلي، فنجد أنصار مذهب المنفعة العامة في العصور الحديثة يريدون أن يقيموا نظرهم إلى الخير على أساس علمي تجريبي. وحجة هؤلاء أنه ليس من سبيل إلى إثبات أن هذا الشيء أو ذاك مرغوب فيه إلا بإثبات أن الناس يرغبون فيه بالفعل. ويكفي أن نحتكم للتجربة لكي نتأكد بأنفسنا أن هذا الشيء الواحد الذي يريده الناس جميعا هو المنفعة العامة. فالمنفعة في نظر أصحاب هذا المذهب هي المبدأ الأخلاقي الذي يقضي بتحقيق أكبر سعادة ممكنة لأكثر عدد ممكن من الناس.

فأخلاق المنفعة عموما إنما هي بمثابة ردّ على ربط الأخلاق بمبدأ العقل والواجب، وأن ما يخلع على الإرادة الخيرة صفة الخير ليس هو النتائج العملية التي تترتب عليها، بل هو الطابع الإلزامي المتعالي الذي يتسم به فعلها.

1- عند جيرمي بنتام:

استطاع الفيلسوف الإنجليزي بنتام (1748-1832) أن يوسع مفهوم اللذة عند الأبيقورية مهتماً بالوسائل المؤدية لها. فبنتام أرجع النفعية إلى اللذة في الوقت الذي كان فيه الإقتصاد الليبرالي سائد، وكانت الفيزياء متقدمة وكان المذهب الترابطي القائل بترابط الإحساسات بالمعاني شائعاً، فاستنتج بنتام من هذه التيارات مذهبا المنفعة أو اللذة، والسلوك الإصغاء للفطرة ويبحث دائماً على منفعة الخاصة الأخلاقي هو القائم على أساس ثابت هو أن الإنسان السعيد من ويحسن باستعمال ذكائه ومهاراته لينال أكبر قدر ممكن من المنافع.

وفي رأي بنتام أن فلاسفة الأخلاق مخطئون إذ أرجعوا الأخلاق إلى الإلزام والواجب من إرجاعه إلى ما في الإنسان من ميل وأهواء ورغبات. ففي نظره الطبيعة البشرية هي إلى توجه السلوك الأخلاقي، "إن الطبيعة وضعت بني الإنسان تحت سيطرة حاكمين ذوي سيادة هما: الألم واللذة، وهما يحكما لنا في كل ما نفعل، وفي كل ما نقول، وفي كل ما نفكر فيه، وكل محاولة يمكن أن نبذلها من أجل التخلص استعبادهما لنا، لن نفلح إلا في إثبات هذه الحقيقة وتوكيدها، ورمي زعم الإنسان بالقول رفض سلطاهما، أما بالفعل وفي الواقع فإنه سيبقى خاضعاً لهما دائماً."⁽¹⁾ وإذا كان الأمر على هذه الحال فإن الفلسفة الصحيحة هي التي تأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع، ومبدأ المنفعة يعترف بخضوعنا لهذا الواقع ويتحمل مسؤوليته، سؤس نظامه الفلسفي، الذي يهدف إلى نشر السعادة بين الناس. ويؤكد بنتام على أن المنفعة هي القدرة الكامنة في غرض معين على إنتاج ربح أو نفع أو امتياز أو أذى أو خير أو سعادة وهذه كلها معان تكاد تكون مترادفة، وتشكل الوجه الإيجابي للمنفعة. أما الوجه السلبي أي السالب في نفعيته هو القدرة الكامنة في غرض ما على حصول خسارة أو سوء أو ألم أو شر أو حزن. وبناء على هذا فإن مبدأ المنفعة كمبدأ وحيد قادر على جلب اللذة الصافية التي لا يعكرها ألم أو أذى. هذا يعني أن الإنسان يتميز بتطبيقه لمبدأ المنفعة، بمعنى أن ما يعود عليه باللذة المستمرة أو تزيد به لذته على الألم الذي يستحدثه فهو خير، وإن

1 عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ص 364.

ما يترتب عليه ألم مستمر أو ما زاد فيه الألم على اللذة فهو شر. وهذا القول ينطبق على كل الأعمال إلى أية فئة أو جهة أُنتمت، وبالتالي فإن مبدأ المنفعة يتناول أعمال الأفراد على اختلافهم. لكن كيف نوفق بين ما يحقق للفرد السعادة وبين الصالح العام؟ وكيف نقنع الناس بالتصرف بما يُوَدِّي إلى السعادة العامة؟، التعارض بين أهداف الفرد وأنانيته والمصلحة العليا للمجتمع كان دوماً من الأمور المطروحة في الفلسفة الأخلاقية، مع العلم أن المجموعة هي جسم وهي يتألف من الأفراد الذين يشكلونها، وبالتالي فإن مصلحة المجموعة ليست سوى مجموع مصالح الأفراد العديدين الذين يؤلفونها. إذا أين تكمن مصلحة الفرد؟، هنا يجيب بنتام بأن أي شيء يكون بالفعل في مصلحة الفرد ويعمل لها، كلما كان هذا الشيء يتجه نحو زيادة المجموع العام للذات هذا الفرد، أو بمعنى آخر كلما كان يميل إلى إنقاص المجموع لآلامه.

والإدراك السليم يقضي بأن منفعة المجتمع شاملة لمنفعة الفرد ومن ثم مقدمة عليها، ولهذا ينبغي أن يكون شعارنا في المقارنة بين اللذات والمفاضلة بين ما تحققه للفرد، وما تحققه للجماعة، تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس، وحيث أن يكون لازماً على القانون أن يتدخل لاستحداث نوع من الانسجام المصطنع بين صالح الفرد والصالح العام وانطلاقاً من هذه القاعدة فإننا نستطيع أن نحكم على كل الإجراءات التي تقوم بها الحكومة أو السلطة السياسية، ذلك أن الإجراء الجيد هو الإجراء الذي يتمشى مع مصلحة المجموعة أي المنفعة العامة، ومن هنا يمكننا القول بأن النفعية حين تتحول إلى نفعية جماعية، تصبح مبدأ سياسياً هو مبدأ البحث عن السعادة القصوى للغالبية الساحقة لمجموع الشعب. ويحدد بنتام مجموعة من المبادئ التي تقيق تشكيل القوانين التي تحكم المجتمع، وهي بمثابة القوانين المناهضة لمبدأ المنفعة وهي:

- مبدأ التنسك: مبدأ يؤيد كل تصرف ينقص سعادة الفرد ويعارض كل مبدأ يزيد هذه السعادة، وأنصار هذا المبدأ هما: صنفان هما: المتدينون الذين ذهبوا إلى جعل التألم والعذاب مسألة استحقاق وواجب. أما الأخلاقيون هم الذين يحدوهم الأمل، أمل الكبرياء الفلسفي، أمل الحصول على الشهرة والسمعة الحسنة بين الناس ونيل التكرم.

- مبدأ التعاطف والنفور: وهو المبدأ الذي لا يحكم على الأمور من خلال ميلها إلى جلب السعادة إلى الفرد، ولا حتى من خلال الميل إلى إنفاص مثل هذه السعادة، فالحكم على الأفعال والأعمال والتصرفات هنا ينطلق من نظرة ذاتية محضة، ولا يجد المرء ضرورة لتبرير وجهة نظره باعتبارات خارجية، معنى هذا أنه مبدأ العواطف الشخصية المحضة التي هي في الأصل مقياس ذاتها وقانون نفسها⁽¹⁾.

وحاصل هذا المذهب يتلخص في مجموعة من المرتكزات يمكننا أن نحددها كما يلي:

الأول: إن الخير يتلخص في اللذة المستمرة أو ما يزيد لذته على الألم الذي يحدثه، كما أن الشر يتلخص فيما يترتب عليه ألم مستمر أو ما زاد فيه الألم على اللذة. **الثاني:** إن الخير بهذا المعنى لا يتحقق إلا إذا تم للصالح العام وأدى إلى السعادة العامة فإذا دار الأمر بين صالح الفرد، وبين التصرف لصالح المجتمع يقدم الثاني على الأول لأن منفعة الفرد تنطوي في منفعة المجتمع.

الثالث: إن شعار المذهب بين ما تحققه للفرد وما تحققه للجماعة هو تحقق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس، وحينئذ يكون لازماً على القانون أن يتدخل لاستحداث نوع من الانسجام بين المصلحتين.

يرى بنتام بأنه يجب أن تتوافر في علم الأخلاق مجموعة من الشروط حتى يرتقي إلى درجة الموضوعية- وهنا ينكشف البعد التجريبي في فلسفة بنتام- فإذا كانت اللذة غاية الحياة الخلقية والباعث الوحيد على إتيان الأفعال الخيرة، فكيف نخضعها للبحث العلمي؟ هنا يمدنا بنتام بعلم رياضي لقياس كميات اللذات المتجانسة المشتركة من طبيعة واحدة، بعيداً عن الطرح النظري التأملي الميتافيزيقي الذي يدخلنا في اعتبارات لا مخرج لها وهي كما يلي:

الشدة: كلما اشتدت اللذة وزاد زخمها كلما كانت أفضل أي تمشي بطريقة أنسب مع مصالح الشخص الذي نتفحص حاله، وكذلك بالنسبة للألم فكلما كان أشد كلما كان أسوأ، ووجب تجنبه والإبتعاد عنه.

1 جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1993، ص 39

الدوام: وهي الفترة التي يستغرقها ألم ولذة ما، وكل لذة تبقى مدة أطول تكون أفضل من غيرها من اللذات الأخرى، والعكس صحيح بالنسبة للألم كلما قصرت مدته كلما كان أنسب. **اليقين:** اللذات الأكيد تحققها أفضل من اللذات المحتمل تحققها، والفعل إلى يحقق لذة مضمونة خير من الفعل المشكوك في لذته. **القرب والبعد:** أي اللذة الراهنة (العاجلة) أفضل من اللذة المقبلة (الآجلة) أي تفضيل اللذة التي هي تحت تصرفنا وسهلة المنال عن اللذة التي يطول ترقبها وانتظارها، أما بالنسبة للألم العكس صحيح.

الخصب: أي اللذة التي تتضمن لذات أخرى أفضل من اللذات العقيمة، ومثل هذا الكلام ينطبق على الألم، فاللذة التي تعقبها لذة أخرى أفضل من اللذة الغير منتجة، وفي المقابل تجنب الألم المتولد.

الصفاء: أي خلو اللذات من الآلام، أي اللذات التي لا ندفع ثمنها مستقبلا أحسن من اللذات التي تورث ألما، في حين أن الألم يكون أفضل كلما كان غير نقي، أي كلما تأكدنا أن من وراءه لذة تعقبه مباشرة.

الإمتداد: أي زيادة عدد الأفراد الذين يتمتعون باللذة، والفرد الذي يطلب منفعة هو في الوقت نفسه يطلبها عفويا لغيره، وعندما يتجنب الألم هو في الوقت نفسه يجنب غيره، فالألم يزداد سوءا كلما زادت رقعته⁽¹⁾.

2- عند جون ستيوارت مل:

هو الوجه الثاني في النفعية الإنجليزية (1806-1873) ابن جيمس مل أحد رفقاء بنتام، وأحد روا علم النفس التجريبي، تعتبر نفعية مل امتدادا منطقي وطبيعي لنفعية بنتام حيث يتفقان في إقرار مبدأ المنفعة غاية لكل سلوك أخلاقي، وفي تعليق الأفعال الإنسانية على ما يتحقق من منافع أو تدفع من مضار، بل أنه كان أخلص من أستاذه في المطالبة بمنفعة المجموع أو سعادة أكبر عدد ممكن من الناس. وفي المقابل جاء مل لكي يصحح فكرة المنفعة كما حددها بنتام، الأولى: أنه يجب الاعتبار الكيفية في اللذة لا الكمية فحسب. والثانية: أنه يجب إخضاع المنفعة الذاتية للمنفعة الكلية "ليست اللذة راجعة كلها إلى اللذة الجسمية وكميتها كما

1 جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص 43.

اعتقد بنتمام، وإنما هناك لذات تابعة للكيفية أي لاعتبارات معنوية، فمما لاشك فيه أن وظائفنا متفاوتة رتبة وقيمة، وأن حياة الوظائف العليا أشرف من الوظائف الدنيا إن الإنسان البائس خير من خنزير شبعان، وإن سقراط معذبا خير من جاهل راض⁽¹⁾، ويرى مل بأن السعادة هي اللذة أو مجموع اللذات، والسعادة هي المقياس الوحيد والملموس لكل عمل أخلاقي بل لكل عمل إنساني، فالخير هو السعادة والشر هو التعاسة، بل ليست هناك حقيقة خارج السعادة أي اللذة، فأعمال الإنسانية تتوافق مع الحقيقة كلما عملت من أجل تحقيق السعادة، وهي خاطئة تماما وخارج الحقيقة كلما كانت وراء حصول نقيض السعادة. "يجب أن نجعل القوانين والنظم الاجتماعية سعادة الفرد أو مصلحته على اتساق وانسجام مع سعادة المجموع أو مصلحته ما أمكن ذلك، وأن تسخر التربية والعقيدة بما لهما من تأثير على الخلق الإنساني لإقناع كل فرد بأن يربط بين سعاده الشخصية وصالح المجموع برباط وثيق لا ينفصم، بحيث يفهم أن سعاده الشخصية لا تتمشى مع السلوك الذي يتعارض مع الخير العام فحسب بل يقوم عنده دافع مباشر يحمله على ترقية الخير العام أو سعادة المجموع"⁽²⁾، ويمكن حصر التصحيحات التي قدمها مل لنفعية بنتمام في ثلاث نقاط هي:

- أن تقدير اللذات لا يعود إلى طالبها، بل إلى مشورة أناس خيرا فضلاء يعرفون بتجارهم الشخصية قيمة اللذات.
- لا بد من مراعاة كيفية اللذات بجانب كميتها، فهناك لذات أسمى من لذات أخرى وليس من المعقول أن توضع لذة حسية في مستوى لذة عقلية.
- ينبغي أن نبحث عن المنفعة العامة ونرجح الجانب الجماعي على الجانب الفردي أي أن نفعل من أجل الآخرين ما ينبغي أن يفعلوه من أجلنا.

3- البراغماتية كامتداد للنفعية:

البراغماتية كفلسفة معاصرة إنما هي في الأصل امتداد طبيعي ومنطقي للنزعة النفعية، وهي في الوقت نفسه تطوير للإلتجاه التجريبي العلمي ودفعاً

1 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، (دت)، ص 349.
2 توفيق الطويل، مذاهب المنفعة العامة في الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1953، ص 155.

لنتائج الطبيعية. فضلاً عن أنها ثورة على نظرية المعرفة خاصة المذهب العقلي الذي يرى في أن العقل هو مصدر المعرفة والسلوك، والبراغماتية كمذهب عملي نفعي نشأ في الولايات المتحدة الأمريكية مع بداية القرن العشرين، ومن البواعث التي ساعدت على ظهور المذاهب العملية جميعاً ترجع إلى بواعث دينية فضلاً عن أثر علوم الحياة خاصة المذهب الحيوي، عند أرنست ماخ وأثر فلسفة كانط العملية عند بيرس، بالإضافة إلى تأثير علم النفس الحديث والذي أسهم فيه وليم جيمس بنصب وافر⁽¹⁾، ويضاف إلى عوامل النشأة النظام الرأسمالي القائم على مبدأ المنافسة الفردية الحرة التي يرتبط بها العمل النافع والذي أدى بالأمريكيين إلى فهم الواقع لاستغلاله والسيطرة عليه سعياً وراء المنافع العاجلة والآجلة⁽²⁾، أما من ناحية تاريخ الفكر فالمصطلح يشير إلى تلك الحركة الفلسفية التي ظهرت في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وارتبطت بأسماء الفلاسفة الأمريكيين بيرس ووليام جيمس وجون ديوي والتي تتمركز فلسفتها حول مقولة مؤداها: لا يمكن التوصل إلى معاني الأفكار، ومن ثم لا يجب تفسيرها، إلا بالنظر إلى النتائج المترتبة عليها، كما أنه لا يمكن تحديد المعتقدات أو تبرير التمسك بها إلا بالأخذ في الاعتبار النتائج العملية المترتبة على الإيمان بهذه المعتقدات. فالحقيقة إذن ثانوية إذا ما قورنت بالممارسة العملية، ذلك أن الحقيقة وفقاً للنظرية البراغماتية ما هي إلا الحل العملي والممكن لمشكلة ما، كما أن الميرر الوحيد للإيمان بأي شيء هو أن التمسك به والعمل وفقاً له يجعل الفرد في وضع أفضل مما لو كان إذا لم يتمسك به، أما بصورة أوسع فالمصطلح يستخدم للإشارة إلى أي مدخل يركز بالأساس على ما يمكن عمله في الواقع لا على ما يجب عمله بالنظر إلى عالم المثاليات، فالبراغماتية تضع خطأ فاصلاً بين ما هو مثالي تصوري وما هو واقعي عملي، فالبراغماتية بدلاً من أن تركز على مقدمات الأفكار فإنها تركز على النتائج المترتبة على تلك الأفكار، فهي تُوْجه نحو الاهتمام بالأشياء النهائية وبالنتائج ومن ثم، هي لا تعني بالسؤال عن ماهية الشيء أو أصله بل عن نتائجه، فتوجه الفكر نحو الحركة ونحو المستقبل، ورغم أن البعض يؤمن أن البراغماتية ما هي إلا أحد أشكال الأميريكية

1 محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1981، ص 188.
2 سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، ط2، 1985، ص 50.

(التجريبية)، إلا أن البراغماتية تجد جذورها في أفكار ومذاهب متعددة مثل فكرة العقل العملي لكانط، وفي تمجيد شوبنهاور للإرادة، وفي فكرة داروين أن البقاء للأصلح، وفي النظرية النفعية التي تقيس الخير بالنظر إلى مدى نفعيته، وبالتأكيد في المفاهيم الأميريكية للفلاسفة الإنجليز، وكذا في طبيعة المجتمع الأمريكي الجديد فالبراغماتية تُعد بحق رد الفعل الدفاعي للمفكرين الأمريكيين تجاه الفكر الأوروبي، خاصة الفكر الألماني المفرق في الميتافيزيقا. وتتمركز رؤية البراغماتية الفلسفية عموماً حول معطيات أهمها:

لا يمكن التوصل إلى معاني الأفكار، وبالتالي لا يمكن تفسيرها أيضاً، إلا من خلال النظر إلى النتائج المترتبة عليها عبر الممارسة. كما أنه لا يمكن تحديد المعتقدات أو تبرير التمسك بها، إلا إذا أخذنا في عين الاعتبار النتائج العملية المترتبة على الإيمان بهذه المعتقدات ذاتها - الحقائق النظرية ثانوية إذا ما قورنت بالممارسة العملية، فالحقيقة وفقاً للبراغماتية ما هي إلا الحل العملي والممكن لمشكلة ما. كما أن المبرر الوحيد للإيمان بأي شيء، هو التمسك به والعمل وفقاً لما يجعل الفرد في وضع أفضل مما لو كان لم يتمسك به. فكل فكرة لا تؤدي إلى سلوك عملي في الواقع فهي فكرة محكوم عليها بالبطالان كما عبر عن ذلك بيرس وكل فكرة لا بد أن تكون تمهيدا لعمل ما⁽¹⁾.

إن الحقيقة متغيرة، والفكر ما هو إلا مرشد لكيفية تحقيق المصالح والوصول إلى الأهداف.

إن المعرفة بكل أنواعها ما هي إلا عملية سلوكية تقيمه للأوضاع المستقبلية، وإن التفكير يهدف عن طريق التجربة إلى التنظيم والتخطيط والتحكم في الخبرات المستقبلية التأكيد على أهمية الخبرة ودورها الإيجابي تجاه المعرفة، فلما كان المقصود بالخبرة هو ذلك التفاعل الحيوي الذي يتم بين الكائن (الإنسان) وبيئته - سواء كانت هذه البيئة مادية أو اجتماعية - فليس غريباً أن نجد مثلاً جون ديوي يحاول البحث عن بذور شتى الخبرات البشرية الرفيعة، بما فيها الخبرة الجمالية نفسها في صميم عملية التفاعل التي تتم بين الوجود البشري وبيئته، أي العودة إلى الخبرة العادية نفسها⁽²⁾.

1 سماح رافع محمد، مرجع سابق، ص 51.

2 زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، 1968، ص 64.

- رفض وجود أشياء خارقة للطبيعة تتحكم في مقدرات العالم، وكذلك رفض المعايير المطلقة والأزلية للمعتقدات والقيم، وإحلال معايير أكثر مرونة ومحدودية محلها.
- ضرورة عدم الفصل بين الفكر والحركة، وبين العلم المحض والعلم التطبيقي، وبين الحدس والتجربة
- على المستوى السياسي، يرى المفكرون السياسيون البراغماتيون، ضرورة عدم الفصل بين المصلحة الخاصة والعامة، ويؤمنون بالمذهب الفردي، ويرفضون التسلط والشمولية.
- أهم ما في الفلسفة البراغماتية هو تركيزها على الخبرة والممارسة والفكر العملي في حل المشكلات، وخدمة المجتمع الديمقراطي، وتبني مبدأ المشاريع كوسيلة من وسائل التعلم. كما تؤكد على ضرورة تجاوز الماضي، وأن التعليم أحوج ما يكون إلى ثقافة اليوم والغد، يأخذ منها على قدر الحاجة للحياة الفاعلة المدعمة بالخبرات الناجحة.
- إن الفلسفة البراغماتية تجدد جذورها في العقل العملي لكانط، وفي تمجيد الإرادة لشتوبنهاور، وفي فكرة البقاء للأفضل لدارون، وفي النظرية النفعية التي تقيس الخير بالنظر إلى مدى نفعيته. سواء في توجيهها القلبي أو توجيهها الحديث وهي نظرية أمريكية شكلت رد فعل للمفكرين الأمريكيين تجاه الفكر الغربي، وبخاصة الفكر الميتافيزيقي.
- قيمة أخلاق المنفعة: لقد تعرض المذهب النفعي لجملة من الاعتراضات العنيفة من قبل الذين لم يرقهم رد الأخلاق إلى الطبيعة البشرية وما تحمله من غرائز ومنافع يسلك بمقتضاها الفرد فيطلب اللذة أو الخير والسعادة، وينفر من الألم أو الشر والتعاسة. ومهما كثرت وتنوعت المآخذ إلا أن المذهب النفعي قد قدم لنا أوضح صورة من صور الواقعية والتجريبية في الفكر الأنجلوسكسوني الحديث والمعاصر بعيدا عن الطوباوية والفلسفة المثالية التي تريد أن تصور الإنسان في غير طبيعته التي جبل عليها، وهذا شكل من أشكال المكاشفة أمام الذات بعيدا عن التلوينات المصطنعة اجتماعيا، أو التبريرات الشكلية المتعالية عقليا. وما يزيد المنفعة أكثر وضوحا وقبولا هو قولها بالمنفعة العامة قبل

المنفعة الخاصة، واجتذاب محبة الناس أو محبة الخالق، ذلك أننا جميعا نسعى إلى السعادة ونرغب فيها بغض النظر عن بقية معتقداتنا، وهذا هو عين الارتقاء في الفكر المنفعي الحديث مقارنة بما صور في العصر القديم.

فالمنفعة مرحلة هامة في تاريخ الحضارة الغربية وفي الفكر الإنجليزي، فهذه المدرسة هي إبنة الغرب الذي شاء أن يجد حلولاً علمية لكل المشكلات حتى الأخلاقية منها. فلقد كان بنّام يقول دائماً بضرورة تحسين العلم الأخلاقي، وهنا تبدأ في التحلي أبعاد فكره السياسية والاقتصادية، حيث اقترنت في عصره المنفعة بالديمقراطية والأفكار المتعلقة بالحرية وحقوق الأفراد، كما لعبت المنفعة دوراً كبيراً كحلقة وصل بين الليبرالية التجارية والسياسة. ويمكن حصر بعض الانتقادات التي تعرضت لها المنفعة فيما يلي:

- الأخلاق المنفعية أخلاق انتهازية، وبالتالي فهي لا أخلاقية لأنها لا تستند إلى مبادئ وكلمة انتفاع التي تستعمل هنا تؤخذ بالمعنى الوصولي للذي يقوم بالعمل، إذ أنه يفعل من أجل انتفاعه الشخصي ومصلحته الأنانية الفردية كالشخص الذي يضحي بمصالح بلده من أجل الاحتفاظ بمنصبه، وكأن الوصولي المنفعي يميل دوماً إلى أن يجعل من حالته الشخصية استثناء يشد عن القاعدة فيحلل لنفسه ما يجرمه على غيره.
- السعادة كلمة جذابة لحسن وقعها في النفوس لكن ما يشوهها هو ارتباطها باللذة، فمن السهل علينا أن نتصور إنساناً يتصرف من أجل منفعة دون أن ينتج عن هذا التصرف أية لذة ضرورية، ومن العبث الخلط بين اللذة والسعادة، فاللذة هي التي ما إن تقبل حتى تتلاشى في حين السعادة حدودها لا متناهية راهنا ومستقبلاً.
- من الصعب حساب اللذات والآلام وقياسها قياساً رياضياً لأن مجالها الحياة الداخلية أي عالم المشاعر الذي لا يقبل بأي حساب، كون الشعور ديمومة غير قابلة التجزئ والقياس والتنبؤ، وتصبح بذلك اللذات والآلام ذات طبيعة ذاتية تتلون بالأحوال النفسية التي يكون عليها المتلذذ أو المتألم، وهي التي عبر عنها برغسون باسم الزمان السيكلوجي في مقابل الزمان المكاني الذي تتقد ربه الظواهر المادية.

- إن أخلاق المنفعة تقلب نظام القيم الأخلاقية، إذ تجعل المنفعة هي المقياس الأمثل والوحيد للأخلاق، وفق مبدأ ما هو كائن وليس ما يجب أن يكون، وفي هذا إلغاء لأي اعتبار للعقل ولأي إلزام أخلاقي، الذي بدوره يؤدي إلى إلغاء مشروعية القيم الأخلاقية. هذه النتيجة هي التيلوريت الفكر الأخلاقي عند كانط الذي أكد على أن شعور الإنسان الطبيعي حساسية توجه أفعال الإنسان نحو تحقيق المنافع الشخصية، التي تتعارض مع القيمة الأخلاقية، كما ينص عليها القانون الأخلاقي، فإنها تتسم بالأنانية والغرور، تلبية للميل والغرائز الذاتية بهدف تحقيق اللذة الحسية والتأي عن الألم، ولو كان ذلك يؤدي إلى الإضرار بالآخرين والتسبب في إلحاق الألم بهم، الأمر الذي يجعل هذا الشعور غير جدير بتوجيه أفعال الإنسان وجهة أخلاقية سليمة. من هنا لا غنى عن القانون الأخلاقي لتوجيه أفعالنا وسلوكنا توجيهاً أخلاقياً صحيحاً، ومثل هذا القانون ينبغي أن يتقدم الشعور الطبيعي لدينا، فيكون مرشداً وهادياً للقيام بالأفعال الأخلاقية وفعل الخير. فالقانون الأخلاقي على النحو الذي قرره كانط في مبدأ استقلال الإرادة هو: "منطوق مبدأ السلوك العام الذي يجب أن يطابق الكائن العاقل بينه وبين أفعاله"⁽¹⁾، وهو أيضاً: "المبدأ الكلي والملزَم الذي ينبغي أن تكون أفعال الكائن العاقل مطابقة له من أجل تحقيق استقلال الإرادة"⁽²⁾.

من هنا تبرز أهمية الحاجة لوجود القانون الأخلاقي، إذ يُحوّل الشعور الطبيعي من شعور خاطئ، إلى شعور أخلاقي بفعل الأثر الذي يحدثه فيه، ولكن هذا القانون بالنسبة للشعور يبدو كأنه سلطة أجنبية قامعة وملزمة، فيكون الشعور الأخلاقي في هذه الحالة في مرتبة هي ليست عليا في سلم الأخلاقية، رغم أنه أخلاقي من الناحية الشرعية فهو لا يستطيع بلوغ مرتبة الأخلاقية إلا عندما يُفْضِي تأثيره بالقانون الأخلاقي إلى إحداث شعور باحترامه وتبجيله، فيُصبح القانون الأخلاقي إذ ذاك قانوناً أخلاقياً داخلياً نابعاً من الإرادة العاقلة للإنسان، فيتخذ

1 مجمع اللغة العربية، "المعجم الفلسفي"، تصدره، الدكتور إبراهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص 145.

2 مراد وهبة، "المعجم الفلسفي"، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط3، 1979م، ص 323.

إلزامه للأفعال الصادرة عن هذه الإرادة صورة الإلزام الداخلي، ويكون الالتزام به السمة المميزة للشعور الأخلاقي، والحقيقة أن القانون الأخلاقي ليس شيئاً مفروضاً على الإرادة من خارجها، بل هو منبثق من الإرادة نفسها، الأمر الذي يبرر ضرورة إطاعته. وهذه الإطاعة إذاً هي حرية وليست قسراً. وهذا المبدأ يُسمّيه كانط مبدأ التشريع الذاتي للإرادة⁽¹⁾.

إن احترامنا للقانون الأخلاقي هو ما يرتفع به إلى مرتبة الأخلاقية، وليس بالتزامنا القسري به، ناهيك عن أن القيمة الأخلاقية أصلاً لا تتبع مادة الفعل الأخلاقي بل تتبع صورته أو شكله. والمادة في لغة كانط تعني في مجال الأخلاق: ما يفعله الإنسان أو ما يعتقد بأن من واجبه أن يفعله، فالإنسان يُحقّق شكل القانون أو يُحقّق القانون تحقيقاً شكلياً إذا كانت الأفعال التي يقوم بها لا تبغى سوى التقيّد بالقانون، والخضوع للواجب لأنّه قانون أو واجب، أي لمجرد اتّصافه بالصفة الأمرية. "إن الإلزام ينطوي على المسؤولية الأخلاقية ومعنى هذا أن الأفعال التي تصدر عنا إعمالاً للواجب متوقفة علينا (أي على اختيارنا الأخلاقي) ومعنى هذا بالتالي أننا من حيث كوننا كائنات أخلاقية أحراراً ويطرب على ذلك أن الحرية وثيقة الصلة بالأخلاق."⁽²⁾ وهذه الصفة الأمرية هي شكل الواجب وصورته، وبها تتمثّل قيمة الواجب وصورته وبها تتمثّل القيمة الأخلاقية الصحيحة. فإذا دفع المدين ما عليه اجتناباً للملاحقة، أو احترام المرؤوس رئيسه حباً في الترفيع، فإن كلاّ منهما يخضع مادياً للأخلاق، ويحقّق مادة الواجب، ولكنهما لا يخضعان شكلياً للأخلاق، ولا يُحقّقان صورة الأخلاق. وعليه فهناك موقفان أساسيان، حيال القانون الأخلاقي، موقف شرعي وموقف أخلاقي. أمّا الشرعي فيقتضي انطباق أعمال الإنسان على مقتضيات القانون، لأنّه يتفق مع أحكام العدالة الإنسانية. أمّا الأخلاقي، عندما يقوم الإنسان بعمل من الأعمال احتراماً للقانون كان موقفه أخلاقياً حقاً، لذا فالشيء الطيّب أخلاقياً لا يكون طيباً من حيث مادّته وفحواه بل من حيث إضافته إلى الفاعل الأخلاقي، إلى الإرادة، إلى النية.

1 عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، ص 284.

2 إيمانويل كانت، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1969، ص 24.

ما نخلص إليه هو أن أصحاب المنفعة جعلوا من الطبيعة البشرية وما تنطوي عليه من رغائب وأهواء وملذات، خلقت جدلاً عميقاً إضافياً وأساسياً في الوقت نفسه حول المبدأ الأمثل الذي ترتد إليه القيم جميعاً، وهنا برزت مشكلات أخرى ترتبط بطبيعة القيم الأخلاقية من حيث نسبتها وإطلاقيتها، والتي بدورها تقود إلى مشكلة أخرى هي العلاقة بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية حيث نجد أن التركيب الأساسي لهذين المفهومين ينحل إلى بنية واحدة تقريباً يُنظر إليها بطريقتين، أو لنقل أنها تتألف من وجهين بل إننا نجد أن فلاسفة الأخلاق بشكل عام قد وضعوا علم الأخلاق وما يتعلق به تحت نطاق ما أسموه بالعقل العملي، والعقل العملي يدل على تداخل المجال النظري المتمثل بإدراكات العقل المحض مع المجال العملي الذي يُعنى بالسلوك الخارجي فيتكون من خلال ذلك ما يدعى بمعية الأخلاق أي كون البعد العقلي فيها موجهاً باتجاه وضع معايير وقيم للبعد العملي الذي يستهدف السلوك الإنساني في الخارج. وهذا يكون التمييز بين مفهومي النظري والعملي في علم الأخلاق تمييزاً أكاديمياً تبرره طبيعة التمايز بين ما هو ذهني عقلي، وما هو خارجي واقعي. ومن هنا نجد أن البحث النظري في الأخلاق يتجه نحو وعي المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها التفكير الأخلاقي بوصفها نابعة من تحليل الذهن البشري لواقع الحياة الأخلاقية إذا أننا نعلم بأن مجال المفاهيم والتصورات النظرية هو المجال الذي ينفرد به عقل الإنسان صاحب القدرة على التفكير والفعل.

الأخلاقية بين الأداة والغاية

عند اسبينوزا

رفقة رعد

كلية الآداب، بغداد - العراق

1- بيئة اسبينوزا ومدلول الأداة والغاية

بندكت دو اسبينوزا ولد (1632-1677) في أمستردام هولندا من أبوين يهوديين، تعلم اللغة اللاتينية والأسبانية والعبرية، وقد درس مؤلفات الكثير من العلماء والفلاسفة أمثال كوبرنيق وجاليلو وكبلر وهارفي وديكارت⁽¹⁾، تذكر أغلب الكتب التي تضمنت السيرة الذاتية لاسبينوزا انه كان يعيش ضمن بيئة سياسية ومجتمعية مرتبكة سببت له الكثير من المشاكل بسبب المنحى الفلسفي الذي انحى له والذي يخالف الفكر اليهودي وتعاليمهم الدينية، حيث أعتبر بسبب أفكاره متمرداً على العقيدة اليهودية مما أدى ذلك إلى اتهامه بالالحاد وتم طرده من الكنيسة اليهودية بالتالي قاطعته الطائفة ذاتها وكذلك اصدقائه وحتى اهله⁽²⁾.

وقد شارك اسبينوزا في عضوية الكثير من الطوائف والجمعيات الفكرية والدينية التي يمارس فيها نشاطاً ثقافياً وسياسياً ذي طابع ثوري يدعو إلى حرية الفكر والحرية الدينية من خلال نشر ثقافة التسامح والحب ونبذ السلاح وترك الطقوس الدينية والاستغناء عن رجال الدين⁽³⁾.

لا تحمل الحرية الفكرية لدى اسبينوزا غير معنى الحياة لأن الحياة لديه هي الفكر ولا يحمل معنى ثاني للحياة غير العقل وأهميته، ذلك ما أعطى لحياته كل هذا

- 1 ينظر، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ت: فواد كامل وزملائه، بغداد 1983، ص 248.
- 2 ينظر، عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ط2، قم 1429هـ، ص 137. يقارن، برتراند رسل، حكمة الغرب، ت: فواد زكريا، ج2، ط2، الكويت 2009، ص 71-72.
- 3 ينظر، فواد زكريا، اسبينوزا، القاهرة 1962، ص 26-27.

التوتر المجتمعي والنفسي بين الخوف من التعبير عن آرائه الخاصة وبين سعيه لتحقيق الحرية، فالأخطار كانت موجودة وشديدة من قبل الحكام والسلطات الدينية الرسمية من جهة ومن قبل الطائفة اليهودية من جهة أخرى والسبب يعود إلى جرأت آرائه التي ظهرت إلى العلن من خلال كتابه (البحث اللاهوتي السياسي) التي تجسدت فيه آرائه بجرأة كبيرة ويمكن أن تعتبر أكثر الآراء تحراً في عصره، فلتمس بوادر الأضطهاد وأخذ بالتأهب لها⁽¹⁾.

للعقل عند اسبينوزا مكانته العالية التي تجعله المركز في فلسفته والتي ينطلق منه نحو تفسير معنى الحقيقة، تقدسياً لهذا الجزء الإنساني الذي لم يأخذ دوره الحقيقي في الحياة الإنسانية لتحقيق منافع معرفية تأخذ بيد صاحبه نحو الحرية والسعادة، (أن العقل لا يطالب بشيء مناقض للطبيعة، وبالتالي فهو يدعو إلى أن يحب كل امرئ نفسه وأن يبحث عن منفعة الخاصة وعما يفيده حقاً، وأن يرغب في كل ما يقود الإنسان فعلاً إلى كمال أعظم)⁽²⁾.

لم يخلو مؤلف لاسبينوزا دون أن يكون هناك حديث عن العقل وعن طاقته الكامنة التي اذا ما استخدمت وفهمت بالطريقة الحقّة استطاعت ان تنشأ حياة مليئة بالغبطة، فقد وجد اسبينوزا في عقله قوة كامنة تستحق التقديس ولا يمكن لأي دين أو قانون أن يختزل هذه القوة فرفض أن يعيش ضمن أطار الجبرية الغبية، وكان نتاج ذلك واضح في فلسفته من حيث الغاية ومن حيث المضمون ومن حيث الصقل البارع في نظرياته.

فقد أدرك اسبينوزا قبل أن يدرك الآخرين عظمة هذا العقل، والكثير من الأدلة أو قراءة واحدة لكتبه تثبت طاقته العقلية الكامنة والقادرة على الإبداع بعيداً عن الجدران الكونكرتية المعارضة لفكرة العقل وفكرة أن يكون الإنسان هو القائد الوحيد لذاته وحياته.

-
- 1 ينظر، المصدر السابق، ص 58. ينظر، اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ت: حسن حنفي، ط1، بيروت 2005.
 - 2 اسبينوزا، الاخلاق، ت: جلال الدين سعيد، تونس (ب. ت)، ص 278. يقول رسل في ذلك (كان اسبينوزا من أنصار حرية التفكير على خلاف هوبز. بل إن ميّافيزيقاه ونظريته الأخلاقية تستتبع بأن الدولة لا تستطيع أداء عملها على الوجه الصحيح إلا في إطار هذه الحرية). ينظر، حكمة الغرب، مصدر سبق ذكره، ص 73.

فلم يكن متكبّراً أو متعجرفاً أو متعالياً على الدين أو السياسة، جل ما أُراده هو حياة حرة، حياة عقلية تحترم العقل وتقدم له كل مضامين السعادة الحقة وهذا ليس بغريب أن كان اسبينوزا قد تأثر بالكوجيتو الديكارتي لكن من منظور مختلف، فلا يكفي أن أفكر وأن أوجد بل أن أفكر وأن أكون حر بذات الوقت.

وهذه المنزلة الرفيعة التي أعطاها اسبينوزا للعقل لم تأتِ للعلو بالعقل ذاته بقدر ما يخدم الحرية الإنسانية (أن الإنسان الحر هو الذي يهتدي بالعقل وحده، إذن فالذي يولد حراً ويبقى كذلك إنما هو لا يملك غير أفكار تامة)⁽¹⁾.

وهكذا أصبحت فلسفته تحت الخطي نحو الحرية كغاية يجب تحصيلها وكبغطة يجب منالها لأن خلاص الإنسان يتمثل في تجرده من أي خرافة أو عقيدة فكرية أو دينية خاطئة، فالبحث في هذا المضمون يأخذ من الواقع مادته وأحياناً أخرى من اللاواقع ومن العقل والحواس أدواته، وحينما أوصل اسبينوزا بين المادتين جعل أداة واحدة هي الكفيلة بكشفه، بذلك علا من شأن قدسية العقل البشري ورفعته إلى مستوى إدراك الماهيات والجواهر وفهم الضرورة وقانون سيرها الطبيعي وجعل من الحرية غايته التي يطالب بها العقل الفاهم والواعي لوجوده، كأداة تحصيلية لها.

ولا يسعى اسبينوزا إلى مفهوم الحرية المتداول في الدراسات الأخلاقية الروتينية لكن يحمل مضامين مختلفة، تلك المضامين التي تجعل من الحرية إتباع الضرورة بعد إدراك حقيقتها وتجعل من ممارستها بهذه الهيئة هي الخلاص الأكيد نحو السعادة ونحو كل الصفات التي من شأنها أن تحفظ وجوده على أتم وجه، لأن الإنسان من وجهة نظره لا يملك السلطة على إرادته بل السلطة تتمثل بالعلة الخارجة عنه أو الضرورة.

فالحرية هي أعلى درجات تحقيق الوجود حينما يتحقق التوافق والانسجام مع نظام الطبيعة، التي فسرهما الدكتور زكريا إبراهيم على أن هذه الحرية هي حرية الصدفة فقط، أي التي تعمل بدون باعث ودون أي علم بالأسباب التي يعمل أو يفعل الإنسان من أجلها⁽²⁾، على الرغم من أن بواعث الفعل الاسبينوزي الإنساني تتمثل في كل ما يخدم المنفعة الشخصية والبشرية وحفظ الوجود وتلك هي الفضيلة والحرية بذاتها،

1 اسبينوزا، الأخلاق، مصدر سبق ذكره، ص 334.

2 ينظر، مشكلة الحرية، ط2، القاهرة 1963، ص 36.

يقول في ذلك اسبينوزا (أن الإنسان الذي يهتدي بالعقل لا يتقاد إلى الطاعة بوازع الخوف، لكن بإعتبار أنه يسعى إلى حفظ وجوده وفق ما يأمره به العقل، أي بإعتبار أنه يسعى إلى العيش حراً، فهو يرغب في احترام قاعدة الحياة والمنفعة العامة).⁽¹⁾

2- الإنفعالات بين الأداة والغاية:

كي نفهم آلية عمل الانفعالات بشكل صحيح علينا قبل الشروع في تفسير نظريات اسبينوزا في الإنفعالات ودور العقل في تحجيمها وغاية العقل في إدراكها توضيح العلاقة التي تربط النفس بالجسم حسب رؤية اسبينوزا الخاصة، فالكثير من النظريات الفلسفية حاولت الفصل بين الجسم والنفس بإعتبارهما جزئين منفصلين عن بعضهما ولهم خواصهم المختلفة، لكن ما قدمه اسبينوزا هو خلاف ذلك مبن أن من صفات جوهر الكون ذلك الجوهر الذي (يوجد في ذاته ويتصور بذاته: أي ما لا يتوقف إنشاء تصوره على تصور شيء آخر)⁽²⁾، هي صفة الامتداد والفكر التي عن طريقهما ينتظم الكون بأسره، لا منفصلتين لكن كل ما موجود في الكون يمتلك هاتين الصفتين أي الامتداد والفكر⁽³⁾، وإذا ما قمنا بعملية تطبيق هذه الفكرة على الإنسان سنجد أن الإنسان بدورة يحمل صفة الامتداد والفكر، فالفكر هو الذهن البشري في مقابل الامتداد أي الجسم، فيعرف اسبينوزا الجسم على أنه (حال يعبر، بوجه معين ومحدد عن ماهية الله من جهة اعتبارها شيئاً ممتداً)⁽⁴⁾، إما الفكر فهو (تصور تنشئه النفس بوصفها شيئاً مفكراً)⁽⁵⁾. بالتالي كل ما يصدر عن النفس البشرية هو مزيج بين الفكر والامتداد أو بين الذهن والجسم (أن أوامر النفس وشهواتها وتحدد الجسم إنما هي جميعها أشياء مترامنة بطبيعتها، بل هي شيء واحد لا غير نسميه [أمراً] عندما ننظر إليه ونفسره من خلال صفة الفكر، و [تحدداً] عندما ننظر إليه من خلال صفة الامتداد ونستنبطه من قوانين الحركة والسكون)⁽⁶⁾.

1 اسبينوزا، الأخلاق، ص 339.

2 اسبينوزا، الأخلاق، ص 30.

3 ينظر، فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص 99.

4 اسبينوزا، الأخلاق، ص 85.

5 المصدر نفسه، ص 86.

6 المصدر السابق، ص 167.

إذن ما هي الإنفعالات؟ أن ماهية النفس البشرية تتألف وفق الضرورة من فكرة، أي من أفكار تامة وغير تامة تكون بها تارة فاعلة وتارة أخرى منفعة⁽¹⁾، ومصدر هذه الأفكار جميعاً هو الله بكونه شيء مفكر، توجد جميع الأشياء فيه، وكل ما يصدر في الكون يصدر من خلال قوانينه اللامحدودة⁽²⁾، فتتفعل النفس أي تصدر عنها إنفعالات لإمتلاكها أفكار مختلطة وغير واضحة ناتجة عن الظن لا عن المعرفة الصحيحة التي يعتبرها اسبينوزا النوع الثالث من المعرفة⁽³⁾، وتخضع النفس بدورها إلى كثرة الإنفعالات بكثرة الأفكار الغير تامة أو المختلطة التي لديها⁽⁴⁾.

لذلك يطلق اسبينوزا لفظ العبودية على عجز الإنسان على أن يقمع إنفعالاته ويحكمها وفق العقل⁽⁵⁾، ويعزو اسبينوزا سبب تكون الأفكار الغير التامة لدينا إلى إن الطبيعة بضرورتها وأزليتها خالية من القيم البشرية، أي أن الإنسان هو الصانع الوحيد لهذه القيم بإعتبار أن الأشياء بماهياتها الحقيقية كما أوجدتها الطبيعة هي خالية من أي قيمة، أي خالية من أي كمال أقل أو كمال أكثر، لأنها نتاج علة فاعلة لا يكون نتاج خلقها إلا الكمال، نتاج الله (الطبيعة) الذي يُوجد الأشياء بدون غاية، (إن الطبيعة لا تتصرف من أجل غاية، وإن الكائن الأزلي واللاهوائي الذي نسميه الله أو الطبيعة يفعل بنفس الضرورة التي يوجد بها، إذ أن الضرورة الطبيعية التي يوجد بها هي عين الضرورة التي يفعل بها أيضاً)⁽⁶⁾.

ويغدو بذلك أن كل ما نسميه جميل أو قبيح، خير أو شر، سعيد أو حزين هي مجرد إنفعالات بشرية يفسر بها الذهن البشري واقعه، والتي تعطي عن طريقها نموذج للطبيعة البشرية.

ولقد رد اسبينوزا كل الإنفعالات الصادرة من الإنسان إلى إنفعال الفرح (اللذة) والحزن (الالم)، بإعتبار أن كل الإنفعالات الأخرى هي متولدة ومشتقة من

1 ينظر، اسبينوزا، الأخلاق، ص 162.

2 ينظر، المصدر نفسه، ص 50.

3 ينظر، فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص 282.

4 ينظر، اسبينوزا، الأخلاق، ص 163.

5 ينظر، المصدر نفسه، ص 257.

6 المصدر السابق، ص 258.

إنفعالي الفرح والحزن⁽¹⁾، ويمكن أن نفسر هذين الأنفعالين على أساس أنهما الرغبة أو الجهد الذي تبذله النفس من أجل البقاء، فإن صدر هذا الجهد من النفس والجسم على السواء سمي شهوة، فلا يورد اسينوزا أي فرق بين الرغبة والشهوة لذلك يعرف الرغبة على أنها الشهوة المصحوبة بوحي ذاتها⁽²⁾.

وهذا ما نلتمسه في الرغبة الخاصة لكل فرد التي تعكس طبيعته هو، بالتالي سيختلف فرح شخص أو حزنه عن فرح وحزن شخص آخر بقدر اختلاف طبيعته عن طبيعة الآخر، أي ستختلف الإنفعالات من إنسان إلى آخر⁽³⁾.

وطبيعة عمل هذه الإنفعالات تتمثل في أن النفس أو الذهن يمر بحالات من الكمال الزائد أو الناقص فيعرف الفرح على أنه (الإنفعال الذي تنتقل به النفس إلى كمال أعظم)⁽⁴⁾، ويعرف الحزن على أنه (الإنفعال الذي تنتقل به إلى كمال أقل)⁽⁵⁾، والجهد أو النزوع الذي تبذله النفس إلى كمال أعظم أو كمال أقل هو الذي سيحدد كمية الفرح والحزن التي يمكن للنفس تحصيلها وفق العقل.

فهناك حد فاصل بين الإنفعالات التي يجب اعتمادها من قبل الإنسان وبين الإنفعالات التي يوجب تجنبها، أي الإنفعالات النافعة والغير نافعة لنا أو بقدر ما تكون خير لنا أو شر متعمداً على العقل في هذه الغربة، لان (الرغبة المتولدة من العقل تجعلنا نسعى إلى الخير بصورة مباشرة ونجنب الشر بصورة غير مباشرة)⁽⁶⁾، وتتم آلية العمل بالاعتماد على ما يمليه علينا العقل في إدراك ما يحفظ ذاتنا ويستمر في وجودنا، أو ما يعوقها، فعندما نكون فكرة عقلية واضحة عنه ومتميزة سيفقد طابعه السلبي، ستتحول الإنفعالات من هوجاء إلى إنفعالات مبنية على أفكار صحيحة وأمنة لنا، بالتالي يمكن بعد حكم العقل أن نتخلص من عبوديتها وتعدو الأفعال الإنسانية حرة لا تخضع إلا للضرورة الطبيعية⁽⁷⁾، (إن الإنسان الحر

1 ينظر، المصدر نفسه، ص 174 - 175.

2 ينظر، المصدر نفسه، ص 172 - 173.

3 ينظر، المصدر نفسه، ص 229.

4 اسينوزا، الأخلاق، ص 174.

5 المصدر نفسه، ص 174.

6 المصدر نفسه، ص 329.

7 ينظر، فؤاد زكريا، اسينوزا، ص 280.

هو الذي يهتدي بالعقل وحده، إذن فالذي يولد حراً ويبقى كذلك إنما هو لا يملك غير أفكار تامة، وبالتالي فهو لا يملك أي تصور للشر، ولا للخير أيضاً⁽¹⁾.

3- الخير والشر بين الأداة والغاية:

تقول قاعدة اسبينوزا أن العقل المحكم سيطرته على الأنفعالات ينزع نحو فعل ما يلائمنا ويسرنا ونفّر من كل من شأنه أن يؤذينا أو يحزننا، وتلك القاعدة هي التي من شأنها أن تقدر لنا مقدار الخير والشر الذي يصيبنا وفق قانون العقل، (أعني بالخير كل نوع من أنواع الفرح، وأيضاً كل ما يقود إلى الفرح، ولا سيما ما يشبع الرغبة، مهما كانت هذه الرغبة. وأعني بالشر كل نوع من أنواع الحزن، ولا سيما ما يحبط الرغبة)⁽²⁾. فعلى النفس المنفعلة أن تنفعل بإتجاه ما يحقق لها الخير دون الشر، وهذا ما يلائم طبيعتها بحكم قانون الضرورة، فـ (كلما كان شيء من الأشياء موافقاً لطبيعتنا، كان خيراً بالضرورة)⁽³⁾، وكلما كان تحت ظل العقل كان أكثر نفعاً لنا وأكثر حفظاً لسلامتنا الإنسانية.

وهو بهذه الطريقة قد حل مشكلة قديمة العهد أي مشكلة صدور الشر عن الله، حيث وفق بين مشكلة الشر والفاعلية الإلهية على السواء، بإعتبار أن الشر عدم أو هو كيان عقلي أساسه العلل الغائية أي العلل الصادرة عن البشر التي تضيف على الماهيات غايات اختيارية شر أو خير، حسن أو قبيح، ولم يصدر الشر عن العلل الفاعلة أي العلل التي مصدرها الإله التي تنظر إلى الماهيات بجوهرها الحقيقي دون غايات، وبنفي الشر يتنفي تحكم العناية الإلهية بالعالم، وتسير الطبيعة وفق ضرورتها غير عابئة بالإنسان، مع الاستبقاء على وجود مبدأ الهي أزلي وواحد⁽⁴⁾.

وهذا ما يجعل الشر عبارة عن إنفعال بشري، إذا ما استوعب العقل حقيقته أستطاع أن يعبر إلى بر الأمان في تحصيل الحرية الإنسانية المحكومة بالفهم والإدراك العقلي والموافقة للضرورة الطبيعية، فإمكان تحصيل الحرية واقع وفق العقل المدرك

1 اسبينوزا، الأخلاق، ص 334.

2 اسبينوزا، الأخلاق، ص 206.

3 المصدر نفسه، ص 289

4 ينظر، فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص 266-267.

للخير والمنفعة في مقابل إدراك الشر، فالشر في حقيقته عبارة عن التقاء سيء لدى موجودات عاجزة عن إستخدام المعرفة وعن الخروج من ظلام الجهل والعبودية والتخلص من الأفكار المختلطة⁽¹⁾.

وهذا ما يأخذ اسبينوزا لذات التفسير لمفهوم العدالة بإعتبارها قيمة إنسانية لا وجود لها في الحالة الطبيعية إنما وجودها يقتصر على الإنسان ذاته بتصوره لها في حالة المدنية لا الحالة الطبيعية، فلو امتلك الإنسان لعقل قادر على التحكم بإنفعالاته لأستطاع بسهولة أن يقدر ما يصب في مصلحته الشخصية والتي تأخذ به إلى الخير كمنفعة خاصة ومنفعة عامة، بالتالي كل شخص سيمتلك حقه الذي هو من نصيبه دون الإساءة إلى أي فرد آخر خوفاً من سوء أعظم وخدمة لمصلحته الشخصية، فتختفي بذلك مفاهيم عادل أو ظالم، وسيغدو العدل والظلم، والخطيئة والإستحقاق، معان خارجية، لا صفات مبينة لطبيعة النفس⁽²⁾.

4- الفضيلة بين الأداة والغاية:

يعرف اسبينوزا الفضيلة بأنها (الجهد ذاته الذي يبذله المرء من أجل حفظ كيانه الشخصي، وأن السعادة في قدرة المرء على حفظ كيانه)⁽³⁾. ويتمثل هذا الجهد في الجهد العقلي الذي يبذله الإنسان من أجل ما يخدم منفعة الحياتية في السيطرة على الإنفعالات والتفكير وفق قانون طبيعي يلائم طبيعتنا الخاصة، وهذه المنفعة لا تعني تحقيق للرذيلة في مقابل المصلحة العامة بل هي الفضيلة⁽⁴⁾.

وهذا ما يجعل الرغبة في حفظ كياننا والسعي لسعادتنا هو الفضيلة بذاتها فهذه الرغبة هي المبدأ الأول والوحيد للفضيلة⁽⁵⁾. وحفظ الكيان يتمثل في ماهية الإنسان ذاته فهو يسعى بقوة حفظ وجوده بما يلائم طبيعته تلك الطبيعة العاقلة التي تسير

1 ينظر، فواد أعراب، بحث مفهوم الاخلاق عند اسبينوزا (قراءة في مجزوء الأخلاق من

منظور فلسفة اسبينوزا)، الانترنت، <http://www.4shared.com>، ص 5

2 ينظر، اسبينوزا، الأخلاق، ص 299 وما بعدها.

3 اسبينوزا، الأخلاق، ص 278.

4 ينظر، المصدر نفسه، ص 279.

5 ينظر، المصدر نفسه، ص 283.

نحو الفهم والتعقل لان العقل يسير وفق ضرورته نحو كل ما هو خير وما هو خير لا يدرك إلا بالفهم⁽¹⁾.

والفهم الحقيقي الواضح وفق العقل يُترجم كفضيلة فاعلة يعتمدها الإنسان كخُلُق له يأخذ بيده نحو الخير الأسمى ذلك الخير الذي هو معرفة الله حسب وجهة نظر اسبينوزا⁽²⁾. ذلك الخير الأسمى غير القابل للقسمة والتوزيع فقد رفع من شأن الخير ليمس الكائن اللامتناهي والأزلي، فهو ليس بمادة قابل للأخذ والتقسيم والأكل، فجعل من الخير معرفة متاحة للجميع⁽³⁾، ويعبر عن هذا اسبينوزا بالقول (الخير الأسمى عند الذين يتبعون الفضيلة مشترك بين الجميع، ويمكن أن يتمتع به الجميع على قدم المساواة)⁽⁴⁾، تسقط بذلك كل المعايير الحياتية الباهتة التي تسبب بإقتتال الناس عليها ويصبح كل فاضل هو صاحب معرفة تقوده إلى الفهم وإدراك الله، وبالتالي إدراك المصلحة العامة من خلال سعيه لمنفعة غيره أيضاً، فالفضيلة تكتسب هويتها من خلال الرغبة الحقة في الخير المشترك بين الجميع، ذلك الخير الذي لا يتحقق دون هدى العقل المتوافق مع الضرورة الطبيعية والذي يدرك أهمية ان تسير باقي العقول وفق نفس الهدى لذلك سيسعى الإنسان إلى منفعة ومنفعته غيره بذات الوقت، وستزداد هذه الرغبة كلما أدرك مقدار اشتياق غيره له وهكذا⁽⁵⁾.

وهذه هي الفضيلة التي تأخذ بيد الإنسان نحو تحصيل الغبطة أو السعادة في حياته، أو ما يمكن وصفه بالحرية هذه الحرية التي ترادف بمفهومها معنى قوة العقل، فجميع العناصر التي تم استخدامها تحقق غرض واحد هو السيطرة التامة على الإنفعالات وإظهار ما للعقل من أهمية في قيادة الإنسان نحو الحرية والسعادة.

وكما مر علينا سابقاً أن أنواع المعرفة لدى اسبينوزا هي ثلاثة، الظن والإعتقاد والمعرفة الواضحة، والوسيلة الوحيدة التي يمكن اكتساب بها سعادتنا هي

1 ينظر، المصدر نفسه، ص 285.

2 ينظر، المصدر نفسه، ص 286.

3 ينظر، فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص 287.

4 اسبينوزا، الأخلاق، ص 295.

5 ينظر، المصدر نفسه، ص 295 وما بعدها.

عن طريق المعرفة الحقة، لأن كلا المعرفتين السابقتين تتخصص في أصل الإنفعالات وأصل الرغبات الطيبة⁽¹⁾.

أما النوع الثالث عن المعرفة فهو الأساس في تحقيق سعادتنا المتمثلة في قدرتنا على الحب العقلي لله (ينشأ عن هذا النوع الثالث من المعرفة حب عقلي لله، ذلك انه ينشأ عن هذا النوع من المعرفة فرح مصحوب بفكرة الله كعلة، أي تنشأ محبة الله، لا من حيث أننا نتخيله حاضراً، وإنما من حيث أننا ندرك انه أزلي، وذلك هو ما أسميه بالحب العقلي لله)⁽²⁾.

وكما ندرك أن كل ما من شأنه أن يحفظ ذاتنا هو خير بالضرورة، فإن حبنا العقلي لله هو الفرح أو الغبطة بذاتها، وبهذا النوع من الحب الإلهي تستطيع النفس أن يكون لها قدرة وقوة على الإنفعالات، تزداد ويكون سلطانها على الإنفعالات سلطاناً أعظم طردياً مع حبنا لله⁽³⁾.

ذلك الحب الذي لا ينشأ إلا عن طريق العقل أو مقدار ما تكون النفس فاعله فيه وليست منفعة، فاعلة حينما تدرك الله إدراك تام وفق أفكار تامة غير مختلطة، بإعتبار أن الله هو المكون لماهية النفس البشرية، فكل فكرة يملكها العقل يكون الله هو علتها⁽⁴⁾، وبما أن الله هو علة كل الأفكار في النفس، والنفس ذاتها أزلية فيمكن للنفس أن تمتلك معرفة تامة بماهية الله الأزلية واللامتناهية⁽⁵⁾.

وهذه المعرفة الكاملة هي التي تحرر ذاتنا من الأفكار المختلطة والخاصة وتقيم بين الوجود وبين عقلنا علاقة وطيدة قائمة على فهم دقيق للنظام الحقيقي للأشياء وإستيعاب واضح لموقعنا داخل نظام السببية الأمر الذي ينجم عنه إمتلاك لأفكار مطابقة ورفع العقل والجسد معا في الوجود وبالتالي بالفرح والغبطة كمؤشر للحرية⁽⁶⁾، وهذا ما يمثل اسبينوزا بالقول أن الغبطة هي حب الله، ومنشأ هذا الحب هو النوع الثالث من المعرفة المرتبط بالنفس بوصفها فاعله⁽⁷⁾.

1 ينظر، فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص 284.

2 اسبينوزا، الأخلاق، ص 386.

3 ينظر، المصدر نفسه، ص 397.

4 ينظر، المصدر نفسه، ص 136.

5 ينظر، المصدر نفسه، ص 147.

6 ينظر، فؤاد اعراب، مفهوم الأخلاق عند اسبينوزا، مصدر سبق ذكره، ص 6.

7 ينظر، اسبينوزا، الأخلاق، ص 397.

من جانب آخر علينا أن ندرك المعنى الحقيقي لمصطلح الحب التي استخدمه اسبينوزا في وصفه، فعندما يكون الحب الإلهي هو حب عقلي في الوقت الذي ندرك به أن الحب هو مجرد إنفعال وأن العقل بمعناه الدقيق يمارس فعل المعرفة لا الحب، يجب أن لا نأخذ الحب بالمعنى الإنفعالي لأن علاقة الحب بين الله والإنسان علاقة لا تماثلية، ويمكن أن يفهم هذا المصطلح (الحب العقلي/الحب الإلهي) من جانب علمي على أساس أن الحب الإلهي هو حب النظام الضروري للكون أو سعي الإنسان الدائم لبلوغ المثل الأعلى للمعرفة، خصوصاً عندما يكون هذا النوع من الحب غير متبادل⁽¹⁾ يقول اسبينوزا (من كان يحب الله، لا يمكنه أن يسعى إلى أن يبادل الله الحب)⁽²⁾.

خلاصة

يعرف اسبينوزا الأخلاقية على أنها (الرغبة التي تدفع الإنسان الذي يعيش على مقتضى العقل) فالأخلاق هي سعي الإنسان لحفظ وجوده وكيانه لأن ما يقتضيه العقل هو هذا الهدف الرئيسي، عندما يكون الإنسان والطبيعة كجوهر واحد، لا يفهم الإنسان إلا من خلالها ومن خلال ضرورتها، فتغدو بذلك الأخلاق فعل أنساني يبحث عن الفهم لواقعه ولوجوده ويستنتج أفعاله وفق إدراكه لخط سيره في الحياة بإتجاه الخير أو السعادة وممارسة الفضيلة.

فقد استسلم اسبينوزا للجبرية الطبيعية لكونها حيز واسع للطاقة العقلية كي تتسرب في كل جوانبها لتعيش النفس الإنسانية ضمن غبطة لا محدودة ووفق منظومة محكمة الخطوات، في مقابل الأفكار الدينية، وواقعه السياسي والاجتماعي، وبيئته المتصارعة التي عاصرها التي تمنع العقل الإنساني من التمتع باستخدام قواه وفضيلته وفهمه الواعي لعالمه.

وكي يكون الإنسان خلوق عليه بإستمالة عقله نحو الطبيعة المتماهي معها في جوهرها، مستعداً لكشف النقاب عن خباياها بعيداً عن كل تشويه أو اقتران، فيغدو فعله الإنساني فعل عقلائي واعي لضرورته عيشه وفق الأداة المكونة لفعل الأخلاقية وبهدف يكاد يكون مختلط بين الغبطة والحقيقة والحرية، لكن عنصر

1 ينظر، فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص 222 وما بعدها.

2 اسبينوزا، الأخلاق، ص 373.

الحرية هي الغاية الرئيسية في فلسفة خالية من الغايات إلا غاية الفهم والإدراك التي تحقق فعل الحرية مجتمعيًا وسياسيًا ذاتيًا.

من خلال ربط الحرية الإلهية المطلقة بالحرية الإنسانية، التي تطلق العنان للفيلسوف في فكره، حينما يحطم الخضوع للألم والجهل والأهواء، نحو إدراك العلل الخارجية بما يخدم منفعته وإرادته.

فيغدو الإنسان وسط الدولة مواطن، ووسط المجتمع فرد، ووسط الدين مؤمن ووسط الطبيعة جوهر، أوساط تعطي مختلف المسميات لكنها تنبع من ذات منبع العقل وتصب في مصب الحرية.

المصادر والمراجع:

- 1- إبراهيم. زكريا، مشكلة الحرية، ط2، مكتبة مصر، القاهرة 1963.
- 2- اسبينوزا. بندكت، الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس.
- 3- اسبينوزا. بندكت، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، ط1، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2005.
- 4- رسل. برتراند، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ج2، ط2، عالم المعرفة، الكويت 2009.
- 5- زكريا. فؤاد، اسبينوزا، دار النهضة العربية، القاهرة 1962.

الموسوعات:

- 1- الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وزملائه، منشورات مكتبة النهضة، بغداد 1983.
- 2- بدوي. عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، ط2، مطبعة سليمان زاده، قم 1429هـ.

مواقع الكترونية:

أعراب. فؤاد، بحث مفهوم الأخلاق عند اسبينوزا (قراءة في مجزوءة الأخلاق من منظور فلسفة اسبينوزا)، الانترنت، <http://www.4shared.com>.

ديفيد هيوم نحو أخلاق العاطفة والأهواء

د. رسول محمد رسول

بأحث وأستاذ جامعي - العراق

"يا أيها الإنسان كن فيلسوفاً، ولكن، وعبرَ كامل فلسفتك، ابق إنساناً"

ديفيد هيوم

مقدمة:

شهدت القرون الغربية الحديثة؛ بين القرن السادس عشر والثامن عشر الميلادي تحولات فكرية جذرية أعادَ العقل الفلسفي خلالها بعض اعتباره عبرَ تقييم أدائه المعرفي ذاتياً، ومن خلال نفاذ طاقته إلى أكثر مناطق التفكير في الواقع اليومي للإنسان ليصبح "ملكة ناقدة"⁽¹⁾، ملكة يفكّك بها العقل طرق اشتغاله بقدر ما يفكّك يوميات الواقع مستفيداً من إواليات المنحى التجريبي أو الاختباري الذي صار خاصّة شائعة في القرون الحديثة، خصوصاً القرن الثامن عشر الذي وُصف بـ "التجريبي لأنه عصر الوقائع"⁽²⁾، لتمسي العقلانية منهج اشتغال وفعل وممارسة على واقع يومي مُعاش في وقت كان الإنسان فيه "عاكفاً على تحقيق توسّع هائل في معرفته الفعلية بالعالم"⁽³⁾، الأمر الذي أثار اهتمام فلاسفة آخرين خارج القارة الأوروبية؛ أولئك اللذين طابت لهم عملية إعادة النَّظر في قضايا وإشكاليات الفلسفة الكبرى، ومنها إشكاليات أصل الأخلاق والقيم، وفق دعاوى

- 1 جاكين روس: مغامرة العقل الأوروبي، ترجمة: أمل ديو، ص 141، منشورات كلمة، أبوظبي، 2011.
- 2 جاكين روس: المصدر السابق نفسه، ص 211.
- 3 ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، ترجمة: فاضل جكتر، ص 396، منشورات كلمة، أبوظبي، 2010.

العقلانية المشروعة - بحسب فهم ذاك العصر لها - التي ركنت، وعلى نحو منهجي، إلى الشرط الحسي أو إلى شراكته المتعاضدة في تقديم إجابة جديدة لسؤال منشأ القيم الأخلاقية ومنبعها فيما إذا كان العقل المفارق أم العقل المحايث أم العاطفة أم معطيات العالم الحسي؟ وذلك من خلال تفسير إمعان البحث في الطبيعة البشرية، ومن خلال إعادة النظر في وظيفة العقل، ووظيفة الفهم، ومن ثم في وظيفة الفاهمة البشرية برمتها، فنشأ عن كل ذلك تفسيرات جديدة للقيم الأخلاقية، والأهواء الإنسانية من حيث نشأتها، وطبيعة ظهورها وحضورها في حياة الإنسان.

علم الطبيعة البشرية

بعيداً عن القارة الأوروبية، كان فلاسفة يحثون الخطي شطر الاقتراب من الواقع التجريبي أكثر، ومنهم الفيلسوف الاسكتلندي أو فيلسوف أدنبره ديفد هيوم (1711- 1776) الذي جرّب الدخول في علاقات تواصل وتناص مع جمهرة من فلاسفة عصره اللذين وضعوا نصب أعينهم نقد البصيرة المثالية المتوارثة عن الماضين، والمُجدّدة من جانب بعض مثاليي الفلسفة الحديثة؛ فلم يعد لهم الفلسفة وعلومها الذي رسمه فيلسوف فرنسا الكبير رينيه ديكارت 1596 - 1650 أهمية فاعلة؛ وذلك عندما صرح بقوله المأثور: إن "مثل الفلسفة كمثل شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها العلم الطبيعي وأغصانها بقية العلوم، أي: الطب والميكانيكا، والأخلاق العليا الكاملة، وهذه الأخيرة تتطلب معرفة تامة بالعلوم الأخرى، وهي أعلى مراتب الحكمة". فالعلم وقد أخذ يتخلّص من معماريات البناء الفلسفي الضخمة التي شيّدها الفلاسفة المثاليون، وصار متخصصاً بالواقع البشري. ومن هنا كان هيوم ينظر إلى "الطبيعة البشرية" على أنها "الموضوع الحقيقي للعلم"⁽¹⁾.

ليست هذه الرؤية الجديدة امتيازاً هيومياً خالصاً، بل هي نتيجة لحراك المشهد الفلسفي الذي انخرط فيه هيوم كطرف فاعل مع فلاسفة آخرين، بغية المشاركة في صناعة هكذا رؤية.

1 جيل دولوز: التجريبية والذاتية: بحث في الطبيعة البشرية وفقاً لهيوم، ترجمة: أسامة الحاج، ص 27، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1999.

وللشروع في محاولة الإطلاع على مساهمة هيوم في هذا المضمار، نلاحظ على فيلسوف ادنبره أنه "دفع التّقد التحريسي المعرفي إلى مداه الأقصى؛ فبوصفه تجريبياً أسند المعرفة الإنسانية كلها إلى التجربة الحسية، وأتفق مع التوجّه العام لجون لوك 1632 - 1704، وناصر جورج بركلي 1685 - 1753 في نقد نظرية التمثيل Representation عند جون لوك، غير أنه اعترض على حل بركلي المثالي فالتجربة الإنسانية هي بالفعل تسير مع ما هو ظاهري فقط"⁽¹⁾. وتلك هي رؤيته التي متحها من إطلاعه، وعن كُتب، على حركة التنوير التي ضحّت بها أوروبا في وقتها، خصوصاً وأنه أمضى في باريس بضعة سنوات كانت نتيحتها كتابه: "مبحث في الطبيعة البشرية/ 1739"، الذي لم يلق خطابه الفلسفي بداية كل الترحيب بين خلائه من جمهور الفلسفة في بلاده.

ويبدو أن هيوم كان عازماً "على تطبيق جملة المبادئ التجريبية الصارمة التي قال بها إسحق نيوتن 1643 - 1707 للبحث والتحقيق على الإنسان، وصولاً إلى إضفاء جملة المناهج التجريبية الناجحة للعلم الطبيعي على علم يخص الإنسان"⁽²⁾.

وهذا ما دعا الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز - على سبيل المثال - في قرائته لفلسفة ديفد هيوم، إلى النظر في الاستبدال التاريخي الذي لجأ إليه فيلسوف ادنبره بنزعته التجريبية؛ وذلك عندما افتتح دولوز كتابه عن تجريبية وذاتية هيوم قائلاً: "يطرح هيوم على نفسه مهمة إنتاج علم للإنسان، فما هو مشروعه الأساسي؟ يتحدّد اختياراً على الدوام تبعاً لما يستبعده؛ فالمشروع التاريخي هو استبدال منطقي، يتعلّق الأمر، بالنسبة لهيوم، باستبدال سيكولوجية للفكر بسيكولوجية لتأثرات الفكر فسيكولوجية الفكر مستحيلة، غير قابلة للتشكّل؛ إذ لا تمكّن من أن تجحد في موضوعها لا الاستدامة، ولا الشمول الضروريين؛ وحدها سيكولوجية للتأثرات يمكن أن تشكّل العلم الحقيقي للإنسان. وبهذا المعنى يكون هيوم أخلاقياً، وعالم اجتماع قبل أن يكون عالم نفس، وكتابه مبحث في الطبيعة البشرية، سوف يبين

1 ريتشارد تارناس: المصدر السابق نفسه، ص 400. "نقلنا النص ببعض التصرف". ويعتقد الدكتور زكي نجيب محمود بأن هيوم انتزع النتائج المنطقية التي تؤدّي إليها فلسفة سلفيه: جون لوك، وجورج بركلي، وقبلهما جملة وتفصيلاً. انظر: "قصة الفلسفة الحديثة"، ج 1، ص 234، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936.

2 ريتشارد تارناس: المصدر السابق نفسه، ص 400.

أن الشككين اللذين يتأثر بهما الفكر قبل كل شيء هما: الانفعالي والاجتماعي، وهذا الشككان يتضمن أحدهما الآخر، ضامنين وحدة موضوع علم أصيل⁽¹⁾.

على رغم أن هذا الكتاب لم يأخذ صدها الكبير عند ظهوره منشوراً في سنة 1739، إي أن هيوم ظل مصراً على مشروعه الفلسفي. ولذلك، بقي يتجول في أروقة العقل البشري، وفي أزقة الطبيعة البشرية، متجولاً بين طبقات النفس البشرية لعقد من الزمان حتى أعاد نشر كتابه آنف الذكر بثلاثة أجزاء، منها: "مبحث في الفاهمة البشرية/ 1748" أو بترجمة أخرى للعنوان "تحقيق في الذهن البشري"⁽²⁾، الذي تضمن نظريته في المعرفة، والذي بدأ متنه النصي بتصوراته عن مختلف أنواع الفلسفة التي ميز بينها من حيث الوضوح والغموض كمعيارين تصنيفيين؛ فهو يميز بين فلسفة عويصة Abstruse وأخرى واضحة Obvious أو إنسانية Humane، ونراه ينأى عن الأولى ليعمل بالثانية، ويتنصر لها لكي لا يُنظر إليه كما لو كان فيلسوفاً متدثراً بالمبادئ والمفاهيم فحسب، وهو الذي ظل يطالب الإنسان بأن يكون فيلسوفاً شرط أن يحافظ على كونه إنساناً: "يا أيها الإنسان كن فيلسوفاً ولكن، وعبر كامل فلسفتك، ابق إنساناً"⁽³⁾.

وهذا يعني تمسك هيوم بـ "الإنسان" كعنصر مركزي في الوجود، ولا بد وأن تكون الفلسفة مفتوحة عليه بعلوم واضحة وسهلة، تنأى عن العلوم الغامضة أو

1 جيل دولوز: المصدر السابق نفسه، ص 5 - 6. وجيل دولوز: فيلسوف فرنسي، ولد في باريس عام 1926.

2 في الواقع ظهرت ترجمتان باللغة العربية لهذا الكتاب في خلال عام واحد؛ إحداهما نُض بها الدكتور محمد محبوب من تونس، وهي بعنوان: "تحقيق في الذهن البشري"، وصدرت عن "المنظمة العربية للترجمة"، بيروت، 2008، والأخرى نُض بها من لبنان الدكتور موسى وهبة، وهي بعنوان: "مبحث في الفاهمة البشرية"، وصدرت عن دار الفارابي، بيروت 2008. وكان هيوم قد نشر بداية كتابه: "رسالة في الطبيعة البشرية"، تضمن ثلاثة كتب، هي: "في العقل البشري"، و"في العواطف"، و"في الأخلاق". إلا أن هذا الكتاب، وبأجزائه الثلاثة، لم يلق القبول الواسع حينها، فمضى هيوم يشذب به لمدة عشر سنوات حتى نشره في كتاب مستقل كان عنوانه: "مبحث في الفهم البشري"، تُرجم منه إلى العربية حتى الآن "الجزء الأول" فقط، ونُشر تحت عنوان: "مبحث في الفاهمة البشرية" أو "تحقيق في الذهن البشري"، بحسب الترجمات المعاصرة له. وحول ذلك أنظر: د. زكي نجيب محمود: "المصدر السابق نفسه"، ص 233. وأنظر أيضاً كتابه: "ديفد هيوم"، ص 128، دار المعارف، القاهرة، 1958.

3 هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ترجمة: د. محمد محبوب، ص 29.

المستغلقة. ولذلك لابد وأن نتفياً بنصوص هيوم بحثاً عن نوعي الفلسفة لكي نخلص إلى ميله الخاص به ولنقرأ ما كتبه عن هذين النوعين:

أولاً: فلاسفة يعتبرون "الإنسان مولوداً للفعل أساساً، ومتأثراً في تقويماته بالذوق والإحساس؛ إذ يجد في طلب هذا الأمر، ويسعى إلى تجنب ذلك، على قدر القيمة التي تبدو لهما، وبحسب المظهر الذي يدوان فيه. ولما كانت الفضيلة قد عُدت من بين الأشياء جميعاً أنفُسها، عَمَدَ هذا الصنف من الفلاسفة إلى تصويرها في أحب الألوان للناس، مُستلهمين كل عون من الشُّعر والخطابة، ومُعالجين موضوعاتهم في يُسر وبداهة، وبأروع ما يُنظم، ليروق الخيال، ويُحرِّك العواطف. وإلهم ليستصفون من الحياة العامة أغرب الملاحظات وألفت الصور، ويقابلون بين الطباع بما يُظهر لنا تضادها، ويستحثوننا إلى سُبُل الفضيلة تلويحاً بأفاق المجد والسعادة، فيوجهون خطانا إليها اقتباساً من أقوم التعاليم، واقتداءً بأسطع الأمثلة إلهم يحملوننا على أن نشعر بالفرق بين الرذيلة والفضيلة، ويثيرون أحاسيسنا ويعدّلونها ولذلك تراهم يعتقدون أنهم قد أدركوا غاية أعمالهم كلها ما أن يتمكنوا من استعمال قلوبنا إلى حُبّة الاستقامة والشرف الحقيقي".

ثانياً: فلاسفة يعتبرون "الإنسان كائناً عاقلاً أكثر مما هو فاعل، ويجتهدون في تربية ذهنه أكثر مما يجتهدون في تهذيب أخلاقه. هم يعتبرون الطبيعة الإنسانية موضوعاً للتأمل النظري، ويفحصونها دقيق الفحص، سعيًا إلى إدراك تلك المبادئ التي تسيّر ذهننا، وتثير إحساسنا، وتجعلنا نقبل أو ننكر موضوعاً بعينه أو فعلاً بعينه أو سلوكاً بعينه. وإلهم ليجدون أنه من العار على الآداب جميعاً ألا تكون الفلسفة قد رسخت بعد، فوق كل جدل أساس الأخلاق والتعقل والنقد، وأن تظل إلى الأبد مُحيرة عن الحقيقة والخطأ، والرذيلة والفضيلة والجمال والبشاعة، من غير أن يكون في مقدورها أن تحدّد مصدر هذه التميزات. وإلهم وإذ يعمدون إلى هذه المهمة العسيرة، لا تنهيم أي صعوبة، وإنما تراهم ينتقلون من الحالات الخاصّة إلى المبادئ العامّة، ثم يزدون، فيتقدّمون ببحثهم إلى مبادئ أعم من تلك؛ فلا يهدأ لهم بال إلا ويلغوا تلك المبادئ الأصلية التي تضع، بالضرورة، حدّاً للفضول الإنساني في كل علم. ومهما بدت تأملاتهم النظرية مجردة، بل مُستغلقة على عامّة القراء، فإنهم ينشدون موافقة العارفين والحكماء، ويعتقدون أنهم إذا ما تمكّنوا من اكتشاف

بعض الحقائق المحجوبة التي قد تسهم في تعليم اللاحقين، فقد أوتوا من المكافأة على قدر ما بذلوه من العمل طوال حياتهم⁽¹⁾.

من خلال توصيف هذين النوعين من الفلاسفة، ونوعي الممارسة الفلسفية؛ العملية والنظرية أو البسيطة والواضحة أو العvisية أو الدقيقة أو المستغلقة، نرى هيوم ينتصر للأولى على حساب الثانية؛ لأن "أحاسيس قلبنا، واختلاج أهوائنا، واهتياج عواطفنا، تبدّد ظلام استنتاجات الفلسفة المستغلقة كلها"⁽²⁾. وأن فيلسوف النوع الأول هو "ترجمان الحس الإنساني العام"⁽³⁾، بينما الثاني غارق في حبائل الغموض والتعمية التي سعى هيوم إلى تقويضها Destroy من خلال منهجه الذي يقول عنه: إنه "المنهج الوحيد الذي نقدر به على تحرير المعرفة من المسائل المستغلقة، وهو أن نحدّد في تقصّي طبيعة ذهن البشري، وأن نبين، من خلال تحليل دقيق لقواه وطاقاته، إنه ليس معدّاً، بأي وجه من الوجوه، للخوض في مثل الموضوعات القصيّة والمستغلقة"⁽⁴⁾. ومن خلال الكشف عن "الموارد والمبادئ التي تحرّك ذهن الإنساني في عملياته"⁽⁵⁾؛ وبالتالي فإن الفلسفة العويصة التي يتصدّى هيوم لتقويض أسسها لا تكون سوى "مخبيّ للشعوذة، وغطاء للعبث والخطأ"⁽⁶⁾.

إن نقد وتقوض فلسفات الغموض والاستغلاق والاستعصاء، قادت هيوم إلى نقد الفلسفات الأخلاقية التي تنطلق من مبدأ عام ترجع إليها جميع الفضائل والردائل⁽⁷⁾، من دون أن يستخدم منهجهم الذي عملوا به طيلة قرون طويلة، إنما من خلال منهجه الاستقرائي الباحث والمحقق في طبيعة ذهن البشري، والذي توصّل - هيوم - إلى جملة من التفسيرات التي عزّزها بمفاهيم قدّم من خلالها نظريته في المعرفة التي ستنعكس، تالياً، على رؤيته في تفسير منشأ القيم والأخلاق.

1 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 25 - 27.

2 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 27.

3 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 27.

4 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 33.

5 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 35.

6 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 37.

7 هيوم: المصدر السابق نفسه، أنظر ص 36.

إلى الذهن البشري وجّه هيوم مزيد اهتمامه، وتحديدًا راح في الفصل الثاني من كتابه "تحقيق في الذهن البشري" يبحث عن أصل الأفكار "The origin ideas" لدى البشر فوجدها تنقسم إلى:

أولاً: مُدركات الذهن أو الآثار الحسية Perceptions:

هي إدراكات حسية أولية مختلفة تأتي إلى ذهن الإنسان عن طريق حواسه المتعدّدة، مثل: شعور الإنسان بالحرارة أو الدفء. وهي مُدركات بسيطة تستقبلها أذهاننا، وتتفاعل بها ومعها. ويمكن تقسيمها إلى نوعين من حيث قوة أو ضعف حضورهما في الذهن، هما:

- 1- خواطر أو أفكار Thoughts or Ideas أو صور ذهنية. وهي "الأقل حيوية ضمن الإدراكات التي نعيها عندما نتفكّر في تلك الإحساسات أو الحركات التي تقدّم ذكرها"⁽¹⁾.
- 2- انطباعات Impressions. وهي "جميع إدراكاتنا الأكثر حياة؛ إذ نسمع أو نبصر أو نحس أو نحب أو نكره أو نشتهي أو نريد"، وبالتالي فإن "كل أفكارنا هي نُسخ من انطباعاتنا، وهي أقوى تلك الإدراكات"⁽²⁾.

ثانياً: أفكار الخيال أو المخيلة Imagination / Imaginary:

هنا يعتقد هيوم بأن "ما لم يُر قط، وما لم يُسمع البتة، يمكنه، مع ذلك، أن يُتصوّر"⁽³⁾. إلا أنه ما يمكن تصوّره بحرية هو في الحقيقة "رهين حدود ضيقة، وأن كامل هذه المقدرة الإبداعية التي للذهن لا تتجاوز قوة التركيب والنقل والزيادة أو التخفيض من المواد التي توفرها لنا الحواس والتجربة؛ فعندما تخطر ببالنا فكرة جبل ذهبي، فإننا لا نزيد عن ربط فكرتين قابلتين للارتباط هما فكرة الذهب وفكرة الجبل وقد ألفناهما من ذي قبل". وبذلك "إن كل موادّ التفكير هي مشتقة إما من إحساسنا الداخلي أو من إحساسنا الخارجي فيلّي الذهن والإرادة، وحدهما، يرجع

1 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 40.

2 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 40.

3 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 42.

مرج هذه وتركيبها، وأن نركب أشكالاً ومظاهر مُفزعة، لا يكلف المخيلة من الإزعاج أكثر مما يكلفها مجهود تصوّر الأشياء الطبيعية والمعروفة لنا"⁽¹⁾. وفي هذا الصدد يعتقد هيوم أن أفكار المخيلة التي تعمل بالتحوير والتحويل هي أقل وضوحاً ونصاعة من أفكار الذاكرة؛ لأنها أبعد من المدركات الحسية⁽²⁾.

ثالثاً: أفكار الذاكرة Memory:

بالمقارنة مع أفكار المخيلة، يعتقد هيوم أن أفكار الذاكرة أوضح وأنصع من أفكار المخيلة لكونها أقرب إلى الواقع الحسي منها إلى غيرها، ولأنها "تحتفظ بالصورة الأصلية التي أدركنا عليها الأشياء، وأن الذاكرة تقف عند حدود التجربة". ولهذا، نستطيع أن نقول: "إن هناك ثلاث درجات متوالية في الوضوح: الأكثر وضوحاً هو الانطباع حال وقوعه على الحاسة، وأبعدها وضوحاً هو الفكرة حين يصيبها على مرّ الزمن الهزال والخفوت، وبين الطرفين مرحلة وسطى هي الفكرة حين لا يكون لها كل الوضوح الذي كان للانطباع، كما لا يكون لها كل الغموض الذي يصيب بعض الأفكار، فإن كانت الفكرة التي تستعيدها من خبراتك الماضية هي من النوع الوسط فتلك ذاكرة، وإن كانت من النوع الذي بُتّ لونه، وغمُضت حدوده، فذلك خيال". وهذا يعني أن "الذاكرة لا تختلف أساساً عن الخيال إلا في أن فكرتها أوضح وأجلى"⁽³⁾.

رابعاً: مبادئ الترابط A principles of connexion أو مبادئ التداخي

:A principles of association

لا يمكن تصوّر مجموعة من المدركات الحسية والأفكار أنها تبقى قائمة بين الذاكرة والنسيان؛ فما يرد إلى الذهن سيكون عُرضة للاستثمار في ظل حياة بشرية

1 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 41.

2 د. زكي نجيب محمود: قصّة الفلسفة الحديثة، ج 1، ص 236.

3 د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 236. وأنظر أيضاً: د. زكي نجيب

محمود: "ديفد هيوم"، ص 62، وص 64. وكذلك أنظر: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: "الفلسفة الحديثة.. من ديكرت إلى هيوم"، ص 329، دار الوفاء للطباعة والنشر،

الإسكندرية، 2001

تواصلية مع العالمين الخارجي والداخلي اللذين تتنازعان حياة المرء بينهما على نحو انفعالي متواصل.

ولذلك، يضع هيوم مجموعة من مبادئ الترابط التي تعمل على التنسيق والربط والتخريج بين كل ما يرد إلى الذهن؛ فما هو "بديهي أن ثمة مبدأ ترابط بين مختلف خواطر الذهن أو أفكاره، وهي لدى ظهورها للذاكرة أو المخيلة إنما تتوارد على قدر من المنهج والانتظام"⁽¹⁾. وهو ما "يدلُّ على أن الأفكار البسيطة في الأفكار المركبة، إنما كانت موصولة بعضها ببعض، بنوع من المبدأ الكلي Universal principle الذي يؤثر سويًا في النوع الإنساني برمته"⁽²⁾.

أما مبادئ الارتباط التي يفترضها هيوم فهي:

- 1- مبدأ التشابه A principles of resemblance
- 2- مبدأ التجاور أو التماس في الزمان والمكان A Contiguity in time or place
- 3- مبدأ العلة والمعلول أو السبب والمفعول Cause or Effect⁽³⁾

قد لا تمثل هذه المبادئ الثلاثة المبادئ الأخيرة والوحيدة التي من خلالها تولد المعرفة؛ فهيوم "لا يدَّعي أنها المبادئ الوحيدة في هذا الصدد، فما على القارئ سوى أن يستعرض أمثلة لترابط الأفكار لعله يجد مثلاً: أن التضاد بين الفكرتين ربما يكون داعياً لارتباطهما بحيث يستدعي الضد ضده، غير أن التضاد يظهر بالتحليل أنه مزيج من مبدئي السببية والتشابه"⁽⁴⁾.

خامساً: العقل Mind:

لم يتغافل هيوم عن دور العقل في صناعة المعرفة، لكنه قصر عمله على "قبول الآثار الحسية التي تنتج عنها الأفكار بطريقة آلية بحسب قوانين تداعي المعاني، وأهم علاقة تحدث عنها هيوم، في هذا السياق، هي علاقة العلية أو السببية؛ لأنها أساس المعرفة العلمية في كافة العلوم الطبيعية. ويرى هيوم أن العقل الحق يستخدم على

1 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 47.

2 هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 48.

3 هيوم: المصدر السابق نفسه، انظر ص 48.

4 د. زكي نجيب محمود: ديفد هيوم، 53.

نحو تلقائي أربع طرق إضافية للمقارنة والتمييز بين أفكاره، هي: الذاتية، والكمية والعدد ودرجات الكيفية، والتقابل. ويقوم العقل بإضافة الرابطة الضرورية بين العلة والمعلول عن طريق ما يصل إليه من آثار حسية، وذلك باستخدام العنصر السيكلوجي الذي يعتمد على مبدأ العادة؛ مبدأ تكرر الحوادث، كما يصف العلاقة بين المعرفة والوجود الذاتي أو الشعور بالذاتية⁽¹⁾. فهيوم لم يؤمن بوجود "الذات" إلا بوصفها "حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة التي يعقب أحدها الآخر بسرعة تفوق حدَّ تصورنا، والتي هي في حركة وتغير متصلين. فالذات ليست إدراكاً من هذه الإدراكات، وهي ليست شيئاً تقوم فيه الإدراكات"، كما أنها ليست "كيفية إنما هي تكييف لجمعة أفكار Collection"، بحسب قراءة جيل دولوز⁽²⁾. ويرى هيوم "أن الفعل الإرادي الإنساني لا يستند إلى إرادة ذات حرة حرة مطلقة، لا حدود لها، بل يصدر عن حتمية السلوك الإنساني التي تستمد مقوماتها من شخصية الفرد من دون أي إلزام خارجي؛ فالعقل إنما يخضع لسلطة العواطف والانفعالات التي تؤلف، في مجموعها، الطبيعة الخاصة لكل شخصية فردية، ومن هنا جاءت المسؤولية الفردية عن السلوك"⁽³⁾. فالعقل إذاً لا يمتلك جاهزية فطرية أو قبلية إلا في حدود معينة؛ ليست أولية إنمائية في دوائر الاجتهاد الهيومية، ولا جاهزية ماورائية أو متعالية أو مفارقة، إنما جاهزيته وأهليته تعودان بفاعلية إلى ما يتحصّل عليه من معطيات أو مدركات حسية محايثة، وأفكار، وذكريات، وخواطر، وأخيلة، وردت إليه من العالم الخارجي عن طريق حواس الإنسان التي له لتفاعل فيما بينها، لكنها لا تتحرّك عشوائياً، إنما تتواصل وتتفاعل وفق قوانين التداعي والعلاقات المنتجة للمعاني الأكثر تجريداً؛ فالمرء لا يتحصّل على معارفه إلا من العالم الخارجي، العالم الحسي أو التجريبي، والمعرفة المتحصّلة عنه تتصف بالصدق والوثوق في عرف فيلسوف اندره.

- 1 د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: المصدر السابق نفسه، ص 328. وعن "مبدأ الذاتية"، أنظر د. زكي نجيب محمود: "ديفد هيوم"، ص 58 وما بعدها.
- 2 أورده د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: "المصدر السابق نفسه"، ص 339، نقلاً عن: Grayling, "The Empiricists", pp. 540 - 541. وأنظر جيل دولوز: "المصدر السابق نفسه"، ص 87.
- 3 د. زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ص 341.

إن المعرفة الإنسانية "ترجع، في نسق هيوم الفلسفي، إلى إدراكات العقل التي تنقسم إلى: انطباعات وأفكار. وتشمل الانطباعات كل من الإحساسات Sensations والعواطف Passions، والانفعالات Emotions⁽¹⁾. ولكننا، ومع ذلك، يجب أن نحدد وظيفة العقل كما رسمها هيوم؛ فهناك وظيفتان محدودتان يمارسهما العقل البشري هما:

الأولى: "يقتصر الإنسان فيها على تحليل الأفكار التي في رأسه ليحدد العلاقات القائمة بين فكرة وأخرى. وفي هذه الحالة، لا ينصب تفكيره على شيء من أشياء العالم الخارجي والواقع، ويكون طريق سيره في تفكيره هذا استنباطياً صرفاً، بمعنى: إنه يستولد فكرة من فكرة، وتكون النتيجة التي يصل إليها صادقة؛ لا لأنها تشير إلى واقعة من وقائع العالم الخارجي، بل لأن عملية الاستنباط قد سلمت من الخطأ، والعلوم الرياضية هي التي تقوم على هذا النوع من التفكير".

الثانية: وهي التي يطلق عليها هيوم "العقل"؛ لأنها "عملية استدلال وقوع المسبب إذا وقع سببه. فهنا ليس الأمر مقتصرًا على تحليل الأفكار وحدها بحيث استنبط فكرة من فكرة بغض النظر عن دنيا الواقع، بل الأمر متصل بما يقع فعلاً في دنيا الواقع، فأضع قطعة الثلج قريباً من النار، لأتوقع، وبناء على خبراتي الماضية، أنها ستذوب ماء سائلاً بفعل الحرارة، ومثل هذا الاستدلال السببي هو أساس العلوم الطبيعية"⁽²⁾.

لقد رأينا كيف فكك هيوم إشتغالات العقل البشري، وكيف رسم له وظائف ثانوية بعد أن جرّده من سلطته المركزية في صناعة المعرفة. وبذلك نأى هيوم بنفسه عن المدرسة العقلية التي ترى في العقل مصدراً رئيساً للمعرفة. ووضح جداً من المعنيين التحليليين أنهما لا ينظران إلى "العقل" سوى كونه طاقة ربط بين مجردات نظرية لا علاقة لها بالواقع اليومي المعاش، بل لا علاقة لهما بإرادة الإنسان في سلوكه اليومي ومنه ما يرتبط بالأخلاق أو القيم؛ فمعنيا العقل أعلاه ينصرفان إلى "ما هو كائن أو موجود"، في حين تتوسّل الأخلاق "ما يجب أن يكون"، وهذا

1 د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: المصدر السابق نفسه، ص 335
2 د. زكي نجيب محمود: ديفد هيوم، ص 141. وحول وظيفة العقل في الأخلاق عند هيوم، راجع كتاب الدكتور محمود سيد أحمد: الأخلاق عند هيوم، ص 94 وما بعدها، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا - مصر، ط 3، 1997.

بدوره يطرح فكرة "الوجوب" التي لا يمكن لمعني العقل المشار إليهما أعلاه، أن يتوافرا عليها، وهو ما يعني أن الأخلاق لا يمكن أن تستمد منشأها من العقل بسبب قصوره، ولأنه أيضاً لا يدخل في علاقة تمثيل تتصف بالواقعية والعملية مباشرة. فهيوم سعى إلى تفكيك Deconstruction دور وممكنات العقل لصالح بناء ما يتلقاه الذهن البشري من معطيات حسية في نظرية المعرفة⁽¹⁾. وكان هذا التوجه قد انعكس على نظريته في الأخلاق من أجل تقديم رؤية مختلفة لأصل ونشأة الأحكام الأخلاقية في ظل احتفائه باختلاج أهواء الناس، وبهيجان عواطفهم، وباستنفار غرائزهم.

على نحو عام، يرى هيوم أن الأخلاق Morals لا تنبع من "العقل"، بل تنبع من "الشعور"، فالعقل وحده غير قادر على أن يكون سبباً وجيداً ومباشراً لانفعالنا، ليس هذا فقط، بل ذهب هيوم إلى أبعد من ذلك عندما قال: "إن العقل وحده، يجب أن يكون عبداً تابِعاً للعواطف، ولا يجب أن يقوم بعمل آخر أكثر من خدمة وإطاعة العواطف"⁽²⁾.

وفي هذا السبيل، سعى هيوم إلى سوق أدلة عدّة تنأى بالعقل عن أي يكون منبعاً للأخلاق والقيم الخلقية؛ منها أن الأخلاق تحركنا إلى الفعل، بينما العقل لا يقوم بذلك؛ فما هو معقول وغير معقول لا ينطبق على الأفعال لأنهما من بطانة

1 للمزيد حول أدلة وبراهين هيوم عن قصور العقل في بناء المعرفة الأخلاقية، أنظر كتاب الدكتور محمود سيد أحمد: "المصدر السابق نفسه"، ص 32 وما بعدها. وفي سياق مباحث العقل لدى هيوم، يذهب الدكتور محمد فتحي الشنيطي إلى أن العقل عند هيوم هو: "الملكة التي تستطيع بواسطتها كشف الحقيقة والكذب، وتمثل الحقيقة والكذب في موافقة العلاقات القائمة بين الأفكار أو الوجود الواقعي ومادة الواقع أو عدم موافقتها. إن العقل يشمل جانبيين: جانب تحليلي؛ يكشف عن العلاقات الضرورية، وجانب تركيبى؛ ينصب على دراسة أمور الواقع. ويمكن أن تفهم بالقول: إن ثمة ملكتين نعتمد عليهما في عملياتنا العقلية: العقل التحريسي، وفي لغة هيوم العقل الاستقرائي، والعقل البرهاني؛ فيفضل العقل التحريسي تُستخلص من بعض الوقائع نتائج تمس وقائع أخرى لم يتهياً بعد ملاحظتها، ويفضل العقل البرهاني نكتشف العلاقات الضرورية بين الأفكار". انظر د. محمد فتحي الشنيطي: "فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد"، ص 173، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1956.

2 David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 216. (نسخة إلكترونية/ 2008).

وراجع أيضاً: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: "المصدر السابق نفسه"، ص 340.

عقلية. ولذلك يستنتج الدكتور محمد علي أبو ريان القول: إن "الأخلاق لا يمكن أن تقوم على مبادئ مطلقة عن طريق الحدس أو البرهان، كما هو الحال بالنسبة للرياضيات على سبيل المثال؛ فالأخلاق علم تجريبي، وكل ما هو تجريبي هو نسبي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعلم النفس، ويستند إلى الغريزة الإنسانية، ويقوم على أساس المشاركة أو التعاطف Sympathy أو المشاركة الوجدانية بين البشر لتحقيق أكبر قدر من المنافع أو [المصالح المشتركة]"⁽¹⁾.

في خضم ذلك، حرص هيوم، وهو يتصدى لبناء نظريته في الأخلاق، على البقاء في مجال ما هو بشري أو لنقل: إنه بقي في مجال الطبيعة البشرية التي راح يلتمس في جانب منها أسس الأخلاق، كما يقول الدكتور زكي نجيب محمود بداية⁽²⁾، وجيل دولوز تالياً، والذي رأى أن الفكر يتأثر بما هو انفعالي، وبما هو اجتماعي في حياة البشر⁽³⁾. وهذا ما يمضي بنا شطر القول: إن الحياة الانفعالية والأهوائية أو العاطفية التي تتنازع البشر ومختلف أشكال حضورهم في الحياة اليومية، هي العالم الجديد الذي يبحث فيه هيوم عن منابع الأحكام الأخلاقية. ولكن يبقى السؤال المهم هو: ما هي "الحاسة" التي يفترض هيوم فاعليتها في الحكم الأخلاقي؟

في نظرية الأخلاق، سعى هيوم إلى التساوق مع نظريته في المعرفة، لكنه أيضاً سعى إلى الانخراط في فلسفة عصره، فنظر حوله ليحدد "مدرسة العقل" التي تعتقد بأن العقل هو مصدر الأخلاق، ويمثلها - من بين ما يمثلها - الفيلسوف والقس الإنجليزي صموئيل كلارك 1677 - 1788 ورفاقه من وجهة، و"مدرسة الحاسة الخلقية" من جهة أخرى، والتي كانت خيار هيوم المفضل؛ المدرسة التي تركز على وقائع تجريبية ممكنة في منهجها وتفكيرها، وتذهب إلى أن الموجودات البشرية تمتلك أيضاً من العواطف الطبيعية الهائلة الحضور والتشكّل،

1 د. محمد علي أبو ريان: الفلسفة الحديثة، ص 216، دار النهضة العربية، 1976. وانظر حول "التعاطف" عند هيوم:

David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 171.

(نسخة إلكترونية/ 2008).

2 د. زكي نجيب محمود: ديفد هيوم، ص 144.

3 جيل دولوز: المصدر السابق نفسه، ص 5، وص 27.

والتي كان إرل شافنيسري 1621 - 1683 قد مضى في بنائها عندما قدّم تصورات فلسفية راقية لهيوم في حينها، خصوصاً ما يتعلّق بالأخلاق الناشئة عن الطبيعة البشرية، التي اعتقد شافنيسري بأنها مزوّدة، وعلى نحو مضاعف، بغرائز للنفع الشّخصي، وبغرائز للعيش في جماعة، وأن المجتمع والدولة ما نشأ عن العقد الاجتماعي، بل عمّا أسماه بـ "مبدأ القطيع" أو "نزعة التّزامل"، وهي نزعة طبيعية قوية لدى معظم البشر. وهناك عواطف طبيعية قائمة في حب الجنس البشري، وفي محاولة إرضائه، والشّعور الودي نحوه والتعاطف معه، وهي خاصة أولاًها هيوم اهتمامه الكبير كونها "خاصية ملحوظة في ذاتها ونتائجها"، ومن ثمّ، فإن توافر هذه العواطف في بالغ قوتها معناه توافر الوسائل الأساسية للمتعة الذاتية، أما الافتقار إليها فهو التعاسة والسقم المحقّقان، ولكون المرء "طيباً صالحاً" فذلك يعني توجيه كل ميوله ونزعاته توجيهاً مستقيماً ثابتاً نحو خير الجماعة، وكلّما كثرت الجماعة التي توحى بهذه المشاعر وتبشها، حسّنت حال الناس فيها. والشّعور بهذا التعاطف الاجتماعي هو الوعي الأخلاقي، وهذا شيء فطري، لا من حيث المتطلّبات النوعية التي تختلف من جماعة إلى جماعة، وإنّما من حيث أساسه الغريزي؛ فالإحساس بالصواب والخطأ هو أمر طبيعي مثل الميل الطبيعي نفسه، وهو من أول المبادئ في تكويننا⁽¹⁾. وكل ذلك يوحى بأن العاطفة Emotion أو الأهواء Passions هي مصدر الأحكام الأخلاقية، ولكن ما هي الكيفية التي تنتظم أو تشتغل بها العاطفة أو الأهواء، أو ما هي

1 للمزيد حول "إرل شافنيسري"، أنظر موقع المعرفة الإلكتروني "www.marefa.org". ولا أدري الكيفية التي قرأ وفقها هيوم نص كتاب رينيه ديكارت "أهواء الروح" أو "أهواء النفس" أو "انفعالات النفس" الذي صدر باللغة الفرنسية عام 1649 قبل عام من وفاة ديكارت، خصوصاً وأن نص هذا الكتاب، كانت قد تمّت ترجمته إلى الإنجليزية في سنة وفاة ديكارت؟ ولكن تجدر الإشارة إلى أن هيوم عاش في باريس للفترة بين الأعوام 1734 - 1737 ما يعني أنه ربما قرأ أو اطلع على نص كتاب ديكارت هذا، لكنه بالتأكيد اختلف معه من حيث الرؤية والمنهج، فديكارت العقلاني دعا إلى كبح جماح الأهواء بإرادة بشرية معقلنة، لكنه لم يسع إلى نفي أهمية وجدوى الأهواء في حياة البشر، بل نراه يفصّل القول حول الكثير من الأهواء في مؤلّفه آنف الذكر. بينما هيوم التجريبي جعل من الأهواء والانفعالات مصدراً حيويّاً للأحكام الأخلاقية، وعدّ العاطفة مصدراً مركزياً للأخلاق.

الحاسة التي تولّد الهوى أو العاطفة؟؟. في كتابه "تحقيق في الذهن البشري"، تحدّث هيوم عن "الإحساس الخلقي" بحسب ترجمة الدكتور محمّد محبوب أو "الشّعور الأخلاقي أو الخلقي Moral sentiment" بحسب ترجمة دكتور موسى وهبة، ومن خلال سياقات النصّ⁽¹⁾. أما في كتابه "مبحث أو تحقيق في بمبادئ الأخلاق/ 1751" فقد ارتقى بهذا المصطلح إلى عنوان أحد المباحث، ألا وهو: "Concerning Moral Sentiment"⁽²⁾. وكذلك في كتابه "مبحث في الطبيعة البشرية" يستخدم مصطلح "الحس الأخلاقي Moral sense" كعنوان لمبحث قائم برأسه، هو: "Moral distinctions are derived from a moral sense"⁽³⁾ يؤكّد فيه أن الأخلاق مصدرها هذا الحس، ما يعني أنه يركن إلى "الحس الأخلاقي" أو "الحاسة الخلقية" كمصدر لمنشأ الأخلاق لدى البشر.

لقد بنى هيوم مذهبه الأخلاقي على "فطرة مجبولة في طبيعة البشر"، وذلك بالانطلاق من افتراض وجود "حاسة خلقية" لا تختلف عن بقية الحواس كونها "تنطبع انطباعاً مباشراً بمؤثرات معينة"، فهناك "معطيات حسية من نوع فريد؛ لا هي ضوء، ولا هي صوت، ولا هي رائحة، ولا هي طعم، بل يصح أن نقول عنها: إنها معطيات الحاسة الخلقية"⁽⁴⁾. إلا أن فيلسوف ادنبره قال بوجود حافز نفسي أو دافع تحفيزي يحث المرء على الفعل الأخلاقي ذلك هو: "الهوى" أو "العاطفة". ولكن، وما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن العاطفة Passion في مفهوم هيوم، تختلف

1 لقد ورد مصطلح "Moral sentiment" مرّتين في كتاب "تحقيق في الذهن البشري"، ص 133، وص 136. وفي نصه الإنجليزي ورد في ص 72، وص 74. ويترجمه الدكتور موسى وهبة بـ "الشّعور الأخلاقي" مرّة، وبـ "المشاعر الأخلاقية" مرّة أخرى. وذلك بحسب سياق ورودها في النصّ. انظر: د. موسى وهبة: "المصدر السابق نفسه"، ص 138، وص 141. أما الدكتور محمّد محبوب فترجم المصطلح بـ "الإحساس الخلقي". انظر:

David Hume, An Enquiry Human Understanding, pp 72 and 74, Peter Millikan, Oxford University Press Inc, New York, 2007.

David Hume, An Enquiry Concerning the Principles of Moral, VOL 1V, 2 p. 45.

David Hume, An Enquiry Human Understanding, VOL 3, p. 215. 3

4 الاقتباسات المذكورة في هذه الفقرة مأخوذة من كتاب د. زكي نجيب محمود: "ديفد هيوم"، ص 144 - 147.

عن فهمنا المعاصر لها؛ فلقد كان هيوم "يستعمل هذا اللفظ ليشمل كل صنوف الغرائز، والدوافع النفسية، والميول، والرغبات، والانفعالات، بالإضافة إلى ما يُسمى اليوم بالعواطف، لا بل إن هيوم يستعمل هذا اللفظ ليشمل هذه الجوانب كلها؛ في الإنسان والحيوان على السواء"⁽¹⁾.

إن التداخل المعقد في نسيج العواطف أو الأهواء، يستدعينا لمتابعة خارطة العواطف أو الأهواء كما رسمها هيوم في مباحثه، والذي تناول فيها الحرية والضرورة، وتأثير الدوافع في الإرادة، وتأثيرات العادة، وأثر الخيال في العاطفة أو الأهواء، وتأثير القرب والمسافة في المكان والزمان، والعواطف أو الأهواء المباشرة، ومن ثم الفضول أو حب الحقيقة.

وفي ضوء ذلك، نرى هيوم يقسم الأهواء أو العواطف إلى أربعة أقسام سنتناولها لاحقاً. ولكن ما هم مهم هنا أن شكلي العواطف؛ الأولية Primary، وغير الأولية أو الثانوية Secondary، ستعاقد، وتداخل لدى هيوم في نظرية الأهواء، وفي نظرية أخلاق العواطف أيضاً. ولذلك يجب أن ننتبه إلى هذا التداخل ونحن نعرض لأمثلة تطبيقية في استقراءنا لأنماط أهواء العاطفة. وهذه العواطف ستقسم إلى أربعة أصناف، ومن بين هذه الأصناف ستقسم إلى: عواطف أولية، وعواطف ثانوية، والعواطف الثانوية ستقسم، بدورها، إلى:

عواطف مباشرة Direct passions، أي: المشاعر أو الأهواء أو العواطف التي "تنشأ مباشرة، وعلى نحو فوري، من الخير أو الشر، ومن اللذة أو الألم. ومن أهواء هذا النوع: الرغبة أو النفور، والحزن أو الفرح، والأمل أو الخوف"⁽²⁾. وهذه أيضاً ستقسم إلى:

- عواطف مباشرة عنيفة؛ كالنفور من الأشياء أو الإقبال عليها. وعواطف مباشرة هادئة تتبع من تأمل الإنسان في الأشياء لاستلطافها أو استهجانها.
- وعواطف غير مباشرة Indirect passions، أي: المشاعر أو الأهواء أو العواطف التي "تنشأ عن المبادئ نفسها، ولكنها تتميز بما يقترب بها من

1 د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 129.

2 David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 148.

(نسخة إلكترونية/ 2008)

كيفية أخرى"، ومن هذا النوع: "الفخر، والتواضع، والطموح، والغرور، والكرهية، والحسد، والشفقة، والحقد أو الحُبث، والكرم"⁽¹⁾.

بداية، يتضح من باقية بعض هذه الأهواء أو العواطف أنها ذات منبع غريزي مباشر، وفطري غفل؛ فعندما يتعرض أي موضع في جسم الإنسان إلى أذى ما، نراه يحسُّ في البداية بوطأة الألم على الموضع المعطوب، ومن ثم يشعر بأن الألم وقد أخذ يتضاعف من حيث الشدة والضمور في جسده، وفي نفسه؛ إذ ربما يؤول الألم إلى البكاء أو الصراخ أو الشعور بالنفور من سبب الألم، ومن المسبب فيما إذا كان شخصاً أم حيواناً أو حتى آلة معينة أو قوة طبيعية عاتية وهائلة. وعندما يهب أحد الناس إلى مساعدة الشخص المتألم، وليكن أحد الأطباء كان ماراً بالمكان الذي حدث فيه الألم للشخص إياه، فإن هذا الأخير يطلق حكماً أخلاقياً على من ساعده بأنه "شخص خير" لأنه قدّم خيراً له من باب الواجب الإنساني والمهني رغم أنه ليس على رأس عمله، بل كان ماراً صدفة في المكان. ولكن عندما يوجد شخص ما يسخر من الإنسان المتألم، وهو يستطيع أن يقدم له المساعدة، وبما يخفف عنه الألم ليمنحه لذة الراحة، والأمل بالسعادة التي فقدتها بسبب الحادث، فإن الإنسان المتألم سيطلق حكماً أخلاقياً على من يسخر منه بأنه "الشخص الشرير" أو "الشخص غير الخير"، ولا يعمل بالواجب الإنساني الذي رأى هيوم أن بعض الناس يتعاملون مع بعضهم استناداً إلى إحساسهم بالواجب، ولكن من دون أن يأخذ بفكرة الواجب كأساس أخلاقي كما سيفعل فيلسوف ألمانيا الكبير إيمانويل كانط.

كان هيوم قد قسّم الانطباعات التي تحملها لنا الحواس إلى أربعة؛ هي:

- 1- الانطباعات التي تطبعنا بها الأجسام من حيث الشكل، والحجم، والحركة والصلابة، مثلما يرد إلى حواسنا من انطباعات عن رؤيتنا لصخرة مرمرية ثابتة على الأرض، ومستطيلة الشكل، وذات لون رملي.
- 2- الانطباعات التي تحدثها فينا بعض الألوان، والطعوم، والروائح، والأصوات والحرارة، والبرودة، مثل ما يرد إلى حواسنا من انطباعات عن رؤيتنا للون

1 David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 227.

(نسخة إلكترونية/ 2008)

وانظر أيضاً د. محمود سيد أحمد: "المصدر السابق نفسه"، ص 36.

سطح البحر وعن تذوقنا لطعم اللوز المنقوع بالليمون، وعن استنشاقنا لرائحة زهرة الزعفران أو الجوري، وعن سماعنا لقهقهة طفل مرح أو لبكائه في حال جوعه، وعن إحساسنا بحرارة وقع الشمس علينا في ظهيرة صحراء شرقية أو إحساسنا بوقوع برودة المناخ علينا في مساء مدينة قطبية.

3- الانطباعات التي يحدثها فينا إحساسنا بالألم واللذة عندما ترتطم أشياء مادية بأجسامنا مباشرة كالجرح الناشئ عن مرور سكين على أحد أصابعنا بقوة غارسة.

4- الانطباعات التي تحدث لدى الإنسان نتيجة لتأمله في حالات نفسية تحتاجه، وتثير فيه شعوره بالطمأنينة والرضا أو القلق والنفور، كأن يتذكر لذة حصوله على موافقة والدته لحضورها في حفل طلابي جرى بمدرسته عندما كان صغيراً أو يتذكر موت زميل له في الدراسة بحادث سير على أيام الدراسة⁽¹⁾. إن أنواع هذه العواطف أو الأهواء الناتجة عن شعور الإنسان باللذة أو الألم في حياته اليومية الفارة، ينتج عنها إحساس أو شعور أو هوى أو عاطفة حاضرة أو مستعادة عبر تذكر حادثة معينة قد تكون مؤلمة أو مفرحة. لكن هيوم يرى في كل صور الهوى أو العاطفة هذه هي مجرد انطباعات حسية، وهي عواطف انفعالية غالباً ما تتداخل مع بعض العواطف الأخرى.

1- عواطف الرغبات الفطرية: كثيرة هي الرغبات أو الشهوات التي تعترض المرء في حياته، لكن هيوم يعتقد أنها ليست عنصراً جوهرياً مطلقاً، بل عنصر محايث تنضدّه تجارب البشر في حياتهم اليومية⁽²⁾. قال هيوم ذلك لكي يسدي تساوق فلسفته الأخلاقية مع فلسفته في نظرية المعرفة. وبدلاً من ذلك، يعتقد هيوم بوجود رغبات فطرية، وهي بالضرورة رغبات قبلية، لكن قبليتها أيضاً مستمدة من كينونتها كغريزة مؤصلة لدى الكائنات الحية كالجوع على سبيل المثال⁽³⁾، الذي تنشأ عنه لذة تناولنا للطعام ليصبح بذلك مصدر متعتنا ولذتنا.

1 د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 129. (بتصرف).

2 David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p 191.

(نسخة إلكترونية/ 2008)

3 David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 204.

(نسخة إلكترونية/ 2008)

فالجوع في نظر هيوم هو عاطفة فطرية وغريزية في ذاتها، وكذلك شهوة الجنس، وحب الحياة، والرأفة بالأطفال والحنو عليهم⁽¹⁾. إنها "عواطف أولية"، فطرية وغريزية بحسب رؤية فيلسوف أدنبرة، لا تتطلب خبرة سابقة أو تعليم أو تدريب أو اكتساب معرفي، نجدها عند الحيوان الذي يحنو على رضيعه، وكذلك الإنسان؛ فالمرأة ينفطر قلبها إذا كان رضيعها جائعاً وتؤديها في حالة نضوب من حليب. وكذلك الأمر نجده عند الرجل الكبير الذي يرأف بالأطفال الصغار في حالة ضعفهم. وكل هذه العواطف سترتّب عليها سلوك أخلاقي وقيمي في الحياة اليومية. وهذا ما كان يدعو هيوم إلى اعتبارها عواطف أولية مفروغ من أمر مصدرها، وعلل وجودها لدى الناس، فلا تحتاج رأفة الأم برضيعها إلى سبب يخلق لديها هذه الرأفة التي تفيض بها عليه، ولا يحتاج المرء إلى سبب لكي يدافع، وبكل ما أوتي من قوة، للحفاظ على حياته.

2- عواطف الحالات الوجدانية: وهي العواطف أو الأهواء التي تتفق مع الأولى في كونها ترجع إلى الطبيعة البشرية، وتحرك وفقاً لمبدأ المتغير الانفعالي الغريزي، إلا أنها تختلف معها من حيث إنها "مسبوقة بخبرات ماضية من لذائذ وآلام"⁽²⁾. ولذلك يطلق عليها هيوم اسم "العواطف الثانوية". وفيها تنخرط أهواء عدّة، مثل: الحزن، والفرح، والأمل، واليأس والخوف، وغيرها من الأهواء التي حشرها هيوم في خانة الأهواء المباشرة مع فارق أساسي هو أنها تعتمد على الخبرة السابقة؛ فعندما نحتاج المرء مشاعر الحزن، ونحدوه الحاجة إلى البكاء، نراه يبحث في ذاكرته الشعورية عمّا يثير بكائه مما تلقاه في حياته الماضية؛ كأن يتذكّر وفاة أمه أو والده أو غيرهم من أعز الناس إليه، أو عندما يتم إبلاغ أحد الأشخاص بأنه سيوضع في السّجن غداً، فإنه ستحتاجه حالة

1 David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 204. (نسخة إلكترونية/ 2008)

2 د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 131. وحول حالة وجدان الحب والكره، وحالة مشاعر العنف على سبيل المثال، انظر هيوم:

David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 175 and p. 218. (نسخة إلكترونية/ 2008)

من الخوف؛ لأنه سيتذكر معاناته في ذلك المكان المقيت؛ حيث العزلة والشُّعور بأنه ارتكب أحد الأخطاء، وربما يتذكر أنه كان قد أدخل السُّجن سابقاً، وعاش فيه معاناة مؤلمة، وعندما يبلغه السجَّان بأنه سيُفرج عنه بعد أيام من سجنه، سيفرح، ويتذكر أنه في المرَّة السابقة، وعندما خرج من السُّجن، كان بانتظاره أفراد أسرته أو أصدقائه أو أحد أقربائه.

وكذلك الأمر في أحوال الغرباء اللذين يعيشون في أوطان غير أوطانهم؛ كالمهاجرين، واللاجئين، وأمثالهم، اللذين، وعندما تجتاحهم الأشواق للقاء أفراد من أهلهم، تراههم يتذكرون أجمل ما في حياتهم قبل ترك أوطانهم، وهو ما يثير في أنفسهم الحنين إلى موطن الأهل، وقد يكون هذا الحنين مصحوباً بفرح يبقى مأمولاً ومُرجئاً أو قد يتحوَّل إلى بكاء مؤلم أو ربما إلى حالة مرضية معقدة.

ولو أردنا أن نبقي في مدار ما هو حسي، لوجدنا أننا "إذا أحسسنا جوعاً، وكنا، في سابق خيراتنا، قد أكلنا أكلة معينة، سيُشاع فينا حالة مماثلة من حالات الجوع، فقد نتذكر الآن تلك الأكلة، فيثير فينا ذلك، شعوراً باللذة، وهو الشُّعور ذاته الذي كنا قد نعمنا به في أثناء تلك التجربة السابقة مع أكلتنا إياها"⁽¹⁾.

إن حالات أهوائية عدَّة مثل: الخوف، والحزن، والفرح، والجوع، وغيرها، هي حالات تولد عند الإنسان بسبب باعث داخلي يرتبط بالماضي، والحاضر، بل وحتى المستقبل؛ لأنها تتفاعل في الذات والنفس، وتنصهر فيهما كتعبير أهوائي.

3- عواطف مصحوبة بصفات أخرى: إنها تنشأ مثل سابقتها عن خبرة ماضية "من الماضي"، لكنها، وعندما تولد، تكون مقرونة بـ "أفكار بينها والنفس"⁽²⁾، كالزهو والضعف، والحب، والكراهية. ويحشرها هيوم في خانة العواطف غير المباشرة.

4- عواطف مُتأمل فيها: إنها تنشأ على نحو مباشر، ومن دون وسيط خبرة ماضية فهي تولد نتيجة لتأمل المرء في حالة معينة تجتاحه، ويصفها هيوم بأنها "هادئة" على عكس العواطف والأهواء الأخرى ذات الطابع العنيف. على أن هدوءها

1 د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 131.

2 د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 131.

هذا إنما يرجع إلى "العقل" وليس إلى "الشعور"، وبالتالي، فهي تنشأ نتيجة تأمل المرء في حالات الجمال والقبح البادية على الأشياء والأفعال؛ كالسخط أو الرضا، والتقييح أو الاستحسان.

يحتفل هيوم كثيراً بتسليط الأضواء على أهواء العاطفة غير المباشرة؛ مثل: الفخر أو الاعتزاز أو الزهو، وهي أهواء ذاتية، وشخصية، ترتبط بمزاج الشخص، وخبراته اليومية. وحاول هيوم أن يجري مقارنات بين الزهو أو الاعتداد بالنفس Pride، والضعفة Modesty رغم تضادهما الواسع، مؤكداً على أن هذه الأهواء غير مغروسة في "الذات" أو في "النفس" على نحو قبلي أو سابق A prior؛ فاستثارة الزهو من قبل الإنسان سيقوده إلى الذات/ ذاته أو إلى النفس/ نفسه، ليجد حاله مزهواً أو ضيعاً؛ فكل عاطفة هي "موضوعة بين فكرتين، إحداها فكرة العلة التي تحدثها والثانية فكرة النفس التي تنتهي إليها"⁽¹⁾. ولو أردنا أن نشخص بعض العلامات/ الخصائص التي تثير الزهو لدى الشخص المزهو، فيمكن أن نراها ثلاث، هي:

- 1- صفة نفسية من صفات النفس ذاتها؛ كالقطنة، والرأي الثاقب، والعلم، والشجاعة، والعدل. وهي صفات ذاتية وشخصية.
- 2- موهبة جسدية تفخر بها النفس؛ كالجمال، والقوة الجسمية، وإجادة اللعب بالرُمح، وما إلى ذلك. وهي أيضاً صفات ذاتية، وشخصية.
- 3- جاه أسري أو قبائلي أو وطني أو عرقي أو نسبي؛ كالزهو بأن فلان من العراق مهد الحضارات أو فلان من أسرة تمتد بجذورها إلى بيت النبوة أو فلان من عاصمة تاريخية مهمة⁽²⁾. وهي صفات ذاتية - موضوعية مشتركة.

ولذلك، يرى هيوم أن انطباع الزهو أو الاعتداد بالنفس هو: "الانطباع المستحسن الذي ينشأ في العقل عندما يجعلنا الرأي الخاص بفضيلتنا أو جمالنا أو قولنا مقتنعين بأنفسنا"⁽³⁾.

1 نقلاً عن د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 135.

2 د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 135. "بتصرف".

3 David Hume, An Enquiry Human Understanding, p. 297.

نقلاً عن: دكتور محمود سيد أحمد: المصدر السابق نفسه، ص 64.

إن موضوع العاطفة أو الهوى هو "موضوع حالة" تشترك في بنائه عناصر ذاتية وأخرى موضوعية، لكن موضوع الحالة هذا يبدأ من النفس لينتهي إليها، ويمثل هذا مداراً تدور رحاه بين ما هو ذاتي، وما هو موضوعي؛ فالشعور بالجمال كهوى عاطفي، لن تكون له قيمة من دون الفضاء الذي يتحرك فيه، وهذا يعني أن الشعور بالزهو إذا ما بقي قابلاً في النفس، ولا يستطيع الخروج من قمقمها، سيكون مجرد هوى مكبوت، لكنه يبقى، في نهاية الأمر، ذاك الهوى الذي ينفعل به صاحبه، وتحذوه الإرادة لإخراجه إلى حيز العالم الموضوعي لكي يكتسب تماميته الموضوعية. وفي هذا السياق، ينبهنا هيوم، مثلاً، إلى "أن قولنا بأن النفس موضوع لعاطفتي الاعتداد بالذات والضعفة، لا يعني على الإطلاق أنها علّة Cause لأي منهما. ومعنى هذا أن هناك عللاً ماثرة لهاتين العاطفتين يطلق عليها هيوم اسم الموضوعات Subjects، وتحلّ في هذه الموضوعات صفات Qualities تثير هاتين العاطفتين. ويتضح لنا من هذا أن هيوم يميز بين كل من: النفس، والعلّة، والموضوع، والصفة.

إن الصفة قد تكون بسيطة، وهي توجد في شيء من الأشياء نطلق عليه اسم "الموضوع"، والموضوع مركّب في جميع الحالات، ويرتبط بالصفة، وتتنوّع صور هذا الارتباط"⁽¹⁾. وفي هذا المجال، يوضح الدكتور محمود سيد أحمد العلاقة المتشابهة بين هذه العناصر الأربعة، فيقول: "إن الصفة التي تحلّ في الموضوع، تنتج - على نحو منفصل - انطباعاً مشابهاً لها، ويكون الموضوع الذي تلازمه الصفة مرتبطاً بالنفس التي هي موضوع العاطفة. وبناءً على ما سبق، يقرّر هيوم أن جميع علل الاعتداد بالذات والضعفة مرتبطة بالنفس، وتنتج لذة أو ألماً منفصلين عن العاطفة، ولكن درجة ارتباط هذه العلل بالنفس تختلف، فتكون وثيقة جداً أو بعيدة جداً بصورة نسبية"⁽²⁾.

ولا يكاد الأمر ليختلف مع هوى الضعفة، والذي من علاماته شعور المرء بالغباء أو الجهل أو الجبن أو الظلم أو القبح أو الرذيلة. إنها حالات أهوائية تحتاج المرء عبر نفسه لتنتهي عن نفسه. إلا أن هيوم يدفع بهوى الحب والكراهة أو الكراهية

1 د. محمود سيد أحمد: المصدر السابق نفسه، ص 68 - 69.

2 د. محمود سيد أحمد: المصدر السابق نفسه، ص 65.

إلى حيز العالم الموضوعي أكثر؛ فمما لا شك فيه أن حالات الزهو والضة تتطلّب الانخراط في فضائي الزمان والمكان، لكن قصديّة هوى كل من الحب والكراهة تفترض وجود مدارات العالم الخارجي كشرط ضروري لانبلاجها؛ فالحب يرجو محبوباً، وعشق البحر يتطلّب وجود بحر، وعاشق المرأة يفترض وجود امرأة توجد هناك حتى لو كانت متخيّلة. أما مرغبات الحب فقد يكون منها: الجمال، والتقدير، والفضيلة، والمعرفة، والفتنة، والرأي الصائب، والفكاهة، وروح الصبا، والاستجابة أو التمتع، وغيرها من الصفات الجاذبة.

أما نقيض ذلك، فهي الصفات والعلامات التي تثير الحقد، والاشتمزاز، والنأي، والمقاطعة، والعزوف. كما أنه إذا كان هناك من اختلاف في الباقيتين، باقة الزهو والضة، وباقة الحب والكراهية، فالإنسان المزهو أو الوضع يشعر بالزهو والضة بإزاء ذاته ونفسه، بينما المحب أو الكاره يشعر بالمحبة أو الكره بإزاء غيرها ممن يدخلون معهم في علاقة تواصل أهوائي.

ما هو رائع لدى هيوم، وهو يتصدّى لبناء تفسيراته لانبثاق الأهواء، أنه يكشف لنا عن إوالات ظهور الهوى عبر مجموعة من مبادئ الطبيعة البشرية. وهذا ما يدلّ على ربطه المتساوق بين نظريته في المعرفة والأخلاق؛ فهناك "مبدأ تداعي الأفكار" حيث تتغير الأفكار على نحو كبير من لحظة إلى أخرى، وبالتالي تنتقل الموضوعات إلى موضوعات أخرى شبيهة ومتصلة ومعلّلة. وهناك "مبدأ تداعي الانطباعات" حيث حدوث انطباع ما يستتبع حضور انطباع آخر مشابه. وكلا المبدأين يترابطان في عملية تفاعلية. ولذلك تتوافر لدى الشّخص المعتد بنفسه أو المزهو بفضل كرمه مع الناس، كل صور الكرم التي جرّها مع الناس في غير مكان وزمان، حيث ستتولد حالة الفخر والاعتزاز بالنفس لديه ما يؤدّي إلى سروره ورضاه عن نفسه، وشعوره باللذة. وكذلك الأمر لدى الشّخص الذي يشعر بالضة حيث يتسبّب الحزن وخيبة الأمل عنده بالغضب، وهذا الأخير يتسبّب بالحقد، والحقد يسبّب الضغينة، والضغينة تسبّب الحزن مرّة ثانية⁽¹⁾، ناهيك عن الشعور بالألم الذي يزرع في داخله.

1 د. محمود سيد أحمد: المصدر السابق نفسه، ص 67.

يعتبر هيوم مجموعة من الثنائيات المفهومية عللاً خاصة مرتبطة بالنفس تلك التي تقف وراء عاطفتي الاعتداد بالنفس أو الزهو والضعف، منها: الرذيلة والفضيلة Vice and virtue، والجمال والقبح Beauty and deformity، والمنافع والمضار Benefits and detriments، والملكية والثروة Property and riches، وحب الشهرة Love of fame.

أما عاطفة الحب Love، وعاطفة الكراهية Hatred، فهما يمكن التعرف إليهما من خلال الشعور العام بهما، وهما ليستا خالصتين في النفس البشرية لوحدها كما هو حال الاعتداد بالنفس أو الزهو والضعف، فالحب والكراهية يتوسلان فعلاً تواصلياً مع الآخرين. وهما يرتبطان بمجموعة من العواطف الأخرى، مثل: الأريحية Generosity، والغضب Anger، والشفقة Compassion، والضعف Resentment، والحقد Hatred، والاحترام Respect، والازدراء Contempt.

خاتمة

لعلنا أتينا بنماذج تدلّ على أن مصدر الأحكام الأخلاقية في نظرية هيوم هي العاطفة البشرية وليس العقل البشري أو العقل المفارق أو العقل الميتافيزيقي. كما أن أداة الحكم الأخلاقي ومصدره هو الحس الأخلاقي أو الحاسة الخلقية أو الشعور العاطفي أو الأهوائي. ولنا في نهاية الأمر جملة من الاستنتاجات، نجملها بالآتي:

- 1- لقد وضع هيوم جانباً كل فلسفات الأخلاق المثالية، ومال، بدلاً من ذلك، إلى بناء نظرية أخلاق قائمة على الحس البشري الخلفي، لتصبح نظريته في الأخلاق قائمة على العواطف والأهواء التي تحدّد درجة الانفعال داخل الذات أو النفس في علاقتهما بالعالم الخارجي؛ العالم المحسوس والمحرّب. ولذلك، لا يوجد أصل مفارق أو متعالٍ للأخلاق البشرية في نظرية هيوم هذه.
- 2- حاول فيلسوف أدنبره أن يربط نظريته في أخلاق العاطفة مع نظريته في المعرفة؛ فشيد نظرية معرفة تفسّر وتبرّر لآرائه في الأخلاق البشرية، وبذلك تتلازم رؤيته في الأحكام الأخلاقية مع رؤيته في أصل المعرفة وطرق تحصيلها، وكلاهما يدور في فلك ما هو نسبي ينأى عن المطلقات التي تشبعت بها روح الفلسفات المثالية.

- 3- تنسم الأخلاق لدى هيوم بطابع الممارسة المباشرة التي تنتج موقفاً أخلاقياً يظهر كحكم أخلاقي غالباً ما يكون شخصياً وذاتياً، وذلك بناءً على رؤيته التحريبية والذاتية.
- 4- خص هيوم العقل البشري بعمليتين هما: مقارنة الأفكار، والاستدلال على مسائل الواقع، ليفتح بذلك العقل البشري على الواقع الموضوعي ببصيرة تختلف كثيراً عن بصيرة العقل المطلقة لدى المثاليين القدماء والمحدثين.
- 5- نأى هيوم كثيراً عن العامل الديني في بناء نظريته ضمن سياق خطابه الفلسفي الذي سعى إلى البحث في الطبيعة البشرية كما هي من دون أية سلطة خارجية تحكمها.
- 6- فتح هيوم بنظريته في العواطف أفقاً جديداً في دراسة الأخلاق هو الأفق التحريبي الذي أحدث قطيعة كبيرة مع نظريات الأخلاق المثالية المتوارثة عن المسار الأفلاطوني، ونظريات الأخلاق العقلية المجددة والمتوارثة عن المسار الديكارتي. بل فتح شهية علماء وفلاسفة جاءوا بعده لدراسة أصل الأخلاق ومنشأ الأحكام الأخلاقية كما فعل تشارلز داروين 1809 - 1882 في كتابه "التعبير عن العواطف عند الإنسان والحيوان/ 1827"، وبول ري في كتابه "أصل المشاعر الأخلاقية/ 1877"، وفردريك نيتشه 1844 - 1900 في كتابه "أصل الأخلاق ومنبعها/ 1877"، وهنري برجسون 1859 - 1941 في كتابه "منبع الأخلاق والدين/ 1932"، وجان بول سارتر 1905 - 1980 في كتابه "في نظرية الانفعالات/ 1939"، وغيرهم من المفكرين والعلماء والفلاسفة اللذين واصلوا بحث أصل الأحكام القيمية في ضوء نظريات العلم ذات المنحى التحريبي.

هوامش وإحالات:

- 1- جاكليين روس: مغامرة العقل الأوروبي، ترجمة: أمل ديو، ص 141، منشورات كلمة، أبوظبي، 2011.
- 2- جاكليين روس: المصدر السابق نفسه، ص 211.
- 3- ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، ترجمة: فاضل جكتر، ص 396، منشورات كلمة، أبوظبي، 2010.
- 4- جيل دولوز: التحريية والذاتية: بحث في الطبيعة البشرية وفقاً لهيوم، ترجمة: أسامة الحاج، ص 27، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1999.
- 5- ريتشارد تارناس: المصدر السابق نفسه، ص 400. "نقلنا النص ببعض التصرف".
ويعتقد الدكتور زكي نجيب محمود بأن هيوم انتزع النتائج المنطقية التي تؤدي إليها فلسفة سلفيه: جون لوك، وجورج بركلي، وقبلهما جملة وتفصيلاً. أنظر: "قصة الفلسفة الحديثة"، ج 1، ص 234، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936.
- 6- ريتشارد تارناس: المصدر السابق نفسه، ص 400.
- 7- جيل دولوز: المصدر السابق نفسه، ص 5 - 6. وجيل دولوز: فيلسوف فرنسي، ولد في باريس عام 1926.
- 8- في الواقع ظهرت ترجمتان باللغة العربية لهذا الكتاب في خلال عام واحد؛ إحداهما نُضِضَ بها الدكتور محمد محجوب من تونس، وهي بعنوان: "تحقيق في الذهن البشري"، وصدرت عن "المنظمة العربية للترجمة"، بيروت، 2008، والأخرى نُضِضَ بها من لبنان الدكتور موسى وهبة، وهي بعنوان: "مبحث في الفاهمة البشرية"، وصدرت عن دار الفارابي، بيروت 2008. وكان هيوم قد نشر بداية كتابه: "رسالة في الطبيعة البشرية"، تضمّن ثلاثة كتب، هي: "في العقل البشري"، و"في العواطف"، و"في الأخلاق". إلا أن هذا الكتاب، وبأجزائه الثلاثة، لم يلقَ القبول الواسع حينها، فمضى هيوم يشدّب به لمدة عشر سنوات حتى نشره في كتاب مستقل كان عنوانه: "مبحث في الفهم البشري"، تُرجم منه

إلى العربية حتى الآن "الجزء الأول" فقط، ونُشر تحت عنوان: "مبحث في الفاهمة البشرية" أو "تحقيق في الذهن البشري"، بحسب الترجمات المعاصرة له. وحول ذلك أنظر: د. زكي نجيب محمود: "المصدر السابق نفسه"، ص 233. وأنظر أيضاً كتابه: "ديفد هيوم"، ص 128، دار المعارف، القاهرة، 1958.

- 9- هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ترجمة: د. محمد محبوب، ص 29.
- 10- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 25 - 27.
- 11- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 27.
- 12- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 27.
- 13- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 33.
- 14- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 35.
- 15- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 37.
- 16- هيوم: المصدر السابق نفسه، أنظر ص 36.
- 17- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 40.
- 18- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 40.
- 19- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 42.
- 20- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 41.
- 21- د. زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ج 1، ص 236.
- 22- د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 236. وأنظر أيضاً: د. زكي نجيب محمود: "ديفد هيوم"، ص 62، وص 64. وكذلك أنظر: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: "الفلسفة الحديثة.. من ديكرت إلى هيوم"، ص 329، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2001.
- 23- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 47.
- 24- هيوم: المصدر السابق نفسه، ص 48.
- 25- هيوم: المصدر السابق نفسه، أنظر ص 48.
- 26- د. زكي نجيب محمود: ديفد هيوم، ص 53.
- 27- د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: المصدر السابق نفسه، ص 328. وعن "مبدأ الذاتية"، أنظر د. زكي نجيب محمود: "ديفد هيوم"، ص 58 وما بعدها.

- 28- أوردته د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: "المصدر السابق نفسه"، ص 339، نقلاً عن: Grayling, "The Empiricists", pp. 540 - 541. وأنظر جيل دولوز: "المصدر السابق نفسه"، ص 87.
- 29- د. زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ص 341.
- 30- د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: المصدر السابق نفسه، ص 335.
- 31- د. زكي نجيب محمود: ديفد هيوم، ص 141. وحول وظيفة العقل في الأخلاق عند هيوم، راجع كتاب الدكتور محمود سيد أحمد: الأخلاق عند هيوم، ص 94 وما بعدها، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا - مصر، ط 3، 1997.
- 32- للمزيد حول أدلة وبراهين هيوم عن قصور العقل في بناء المعرفة الأخلاقية، أنظر كتاب الدكتور محمود سيد أحمد: "المصدر السابق نفسه"، ص 32 وما بعدها. وفي سياق مباحث العقل لدى هيوم، يذهب الدكتور محمد فتحي الشنيطي إلى أن العقل عند هيوم هو: "الملكة التي تستطيع بواسطتها كشف الحقيقة والكذب، وتمثل الحقيقة والكذب في موافقة العلاقات القائمة بين الأفكار أو الوجود الواقعي ومادة الواقع أو عدم موافقتها. إن العقل يشمل جانبين: جانب تحليلي؛ يكشف عن العلاقات الضرورية، وجانب تركيبى؛ ينصب على دراسة أمور الواقع. ويمكن أن تفهم بالقول: إن ثمة ملكتين نعتمد عليهما في عمليتنا العقلية: العقل التجريسي، وفي لغة هيوم العقل الاستقرائي، والعقل البرهاني؛ فبفضل العقل التجريسي تُستخلص من بعض الوقائع نتائج تمس وقائع أخرى لم يتهأ بعد ملاحظتها، وبفضل العقل البرهاني نكتشف العلاقات الضرورية بين الأفكار". أنظر د. محمد فتحي الشنيطي: "فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد"، ص 173، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1956.
- 33- David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, -33 p. 216. (نسخة إلكترونية/ 2008).
- وراجع أيضاً: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: "المصدر السابق نفسه"، ص 340.

34- د. محمد علي أبو ريان: الفلسفة الحديثة، ص 216، دار النهضة العربية، 1976. وانظر حول "التعاطف" عند هيوم:

David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, p. 171. (نسخة إلكترونية/ 2008).

35- د. زكي نجيب محمود: ديفد هيوم، ص 144.

36- جيل دولوز: المصدر السابق نفسه، ص 5، وص 27.

37- للمزيد حول "إرل شافتسبري"، أنظر موقع المعرفة الإلكتروني www.marefa.org. ولا أدري الكيفية التي قرأ وفقها هيوم نص كتاب رينيه ديكارت "أهواء الروح" أو "أهواء النفس" أو "انفعالات النفس" الذي صدر باللغة الفرنسية عام 1649 قبل عام من وفاة ديكارت، خصوصاً وأن نص هذا الكتاب، كانت قد تمت ترجمته إلى الإنجليزية في سنة وفاة ديكارت؟ ولكن تجدر الإشارة إلى أن هيوم عاش في باريس للفترة بين الأعوام 1734 - 1737 ما يعني أنه ربما قرأ أو اطلع على نص كتاب ديكارت هذا، لكنه بالتأكيد اختلف معه من حيث الرؤية والمنهج، فديكارت العقلاني دعا إلى كبح جماح الأهواء بإرادة بشرية معقلنة، لكنه لم يسع إلى نفي أهمية وجدوى الأهواء في حياة البشر، بل نراه يفصل القول حول الكثير من الأهواء في مؤلفه آنف الذكر. بينما هيوم التجريبي جعل من الأهواء والانفعالات مصدراً حيوياً للأحكام الأخلاقية، وعداً عاطفة مصدراً مركزياً للأخلاق.

38- لقد ورد مصطلح "Moral sentiment" مرتين في كتاب "تحقيق في الذهن البشري"، ص 133، وص 136. وفي نصه الإنجليزي ورد في ص 72، وص 74. ويترجمه الدكتور موسى وهبة بـ "الشعور الأخلاقي" مرةً، وبـ "المشاعر الأخلاقية" مرةً أخرى. وذلك بحسب سياق ورودها في النص. أنظر: د. موسى وهبة: "المصدر السابق نفسه"، ص 138، وص 141. أما الدكتور محمد محبوب فترجم المصطلح بـ "الإحساس الخلفي". أنظر:

David Hume, An Enquiry Human Understanding, pp 72 and 74, Peter Millican, Oxford University Press Inc, New York, 2007.

- David Hume, An Enquiry Concerning the Principles of Moral, -39
VOL 1V, p. 45.
- David Hume, An Enquiry Human Understanding, VOL 3, p. 215. -40
- 41- الاقتباسات المذكورة في هذه الفقرة مأخوذة من كتاب د. زكي نجيب محمود: "ديفد هيوم"، ص 144 - 147.
- 42- د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص. 129.
- David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, -34
p. 148. (نسخة إلكترونية/ 2008)
- David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, -44
p. 227. (نسخة إلكترونية/ 2008)
- وانظر أيضاً د. محمود سيد أحمد: "المصدر السابق نفسه"، ص. 36.
- 45- د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 129. (بتصرف).
- David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, -46
p. 191. (نسخة إلكترونية/ 2008)
- David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, -47
p. 204. (نسخة إلكترونية/ 2008)
- David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions, -48
p. 204. (نسخة إلكترونية/ 2008)
- 49- د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 131. وحول حالة وجدان الحب والكراهة، وحالة مشاعر العنف على سبيل المثال، أنظر هيوم:
- David Hume, Treatise of Human Nature, Book II: The Passions,
p. 175 and p. 218. (نسخة إلكترونية/ 2008)
- 50- د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 131.
- 51- د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 131.
- 52- نقلاً عن د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 135.
- 53- د. زكي نجيب محمود: المصدر السابق نفسه، ص 135. "بتصرف".
- David Hume, An Enquiry Human Understanding, p. 297. -45

- نقلاً عن: دكتور محمود سيد أحمد: المصدر السابق نفسه، ص 64.
- 55- د. محمود سيد أحمد: المصدر السابق نفسه، ص 68 - 69.
- 56- د. محمود سيد أحمد: المصدر السابق نفسه، ص 65.
- 57- د. محمود سيد أحمد: المصدر السابق نفسه، ص 67.

الأخلاق عند جون ديوي

زروقي ثامر

الجزائر

مقدمة:

إهتمت الفلسفة بوجه عام بسؤالين أساسيين- ماذا نستطيع أن نعرف؟ وماذا يجب أن نفعل؟

إهتم السؤال الأول بالمشكلات العلمية وما تثيره من قضايا وما يتصل بالإنسان بالعالم الخارجي وينتهي باتخاذ موقف فلسفي يحدد المبادئ والأسس العامة ويستكمل ما يثيره الموقف العلمي من فجوات بل ويتجاوز الموقف العلمي في شكل نظرة ميتافيزيقية شاملة، وفي السؤال الثاني يسعى الفكر الإنساني إلى إنشاء مذهب أخلاقي والانتقال من التأمل الخالص إلى العمل من خلال ما توصل إليه عن الكون والإنسان، وكما أن لكل فلسفة رؤية خاصة محددة ومشروعة فإن للمذاهب الأخلاقية مراحلها التي تعكس الاتجاه العام للعقل الإنساني وإذا كانت الفلسفة بوجه عام قد عرفت ثلاثة وجهات نظر كبرى وهي: وجهة نظر مثالية ذاتية والمثالية الموضوعية ووجهة نظر الطبيعية الواقعية التي تعترف بالوجود الحقيقي للظواهر، فإن الأخلاق، قد عرفت بدورها ثلاث اتجاهات في حل المشكلات الأخلاقية:

أولاً: الاتجاه المتعالي سواء كان علمانياً أو دينياً يرى أن الأخلاق ليست بحاجة لمن يبتكرها لأنها سابقة لوجودها وعلى الفكر أن يكتشفها فحسب وهي مجموعة قواعد تعتمد على مبادئ عامة مستقلة عن عقل الشخص الفكر أو هي من صنع الإله.

ثانياً: اتجاه طبيعي يربط الأخلاق بالعلم اعتماداً على العلاقة بين تطور العقل وتطور الأخلاق منذ نادى بها (سقراط) قديماً حتى مفكري القرن التاسع عشر عند

(فيكتور هيغو) وغيرهم واتخذت شعارا: (فتح مدرسة معناه إغلاق سجن)، تعدد المحاولات في إنشاء نظرية أخلاقية علمية منها ما يعتمد على العلوم الميتافيزيقية (توماس هوبز) أو إنسانية تعتمد على علم النفس عند (دافيد هيوم، وهيلفسيوس وجون ستيوارث مل) أو علم الأحياء عند (هربارت سبينسر)، وقد جاءت الفلسفة البراغمية بزعماء (وليام جيمس) وفيلسوفنا (جون ديوي) بمفهوم جديد، ثم جاءت الماركسية لتجمع بين هذه المواقف الثلاثة وتضيف المدرسة الاجتماعية (أوغست كونت وإميل دوركايم).

ثالثا: الاتجاه الثالث يركز على فاعلية الأخلاق وعلاقتها بالعوامل النفسية والعاطفية أي الربط بين الشعور الإنساني والضمير الأخلاقي، أي ربط الضمير الأخلاقي بعلم النفس دون أن ينظر إلى هذا العلم كقاعدة كما ذهب الاتجاه الطبيعي ولكن كدليل وقد أصبح الشعور الأخلاقي باطنيا بعد أن كان خاضعا لنظام علوي متعالي.

1- الأخلاق ومكانتها في فلسفة ديوي:

منذ البداية يجدر بنا أن نشير بأنه ليست هناك مشكلة تعددت فيها الآراء واكتفتها الصعوبات، كما هو الحال في المشكلة الخلقية. فقد تراوحت المسألة الأخلاقية، وترددت بين الأخلاق النظرية وهي أخلاق الفلسفة، وبين علم الاجتماع الأخلاقي. وإذا كانت الدعوة الأخلاقية، تمتد بجذورها البعيدة إلى تراث الشرق القديم، إلا أنها قد صدرت في الواقع، عن الفلسفات اليونانية، كمسألة سلوكية خالصة، تستند إلى مبادئ عملية، الأمر الذي دفع "سقراط" أن يجعل من الفضيلة علما، ومن الرذيلة جهلا. وقد تنوعت بعد ذلك تيارات التفكير الأخلاقي، التي تشرع للمسألة الأخلاقية حلولاً متباينة، تصدر عن نظر عقلي خالص تارة، أو عن تفكير تجريبي محض تارة أخرى. غير أنها جميعا لا تخرج عن كونها إمتدادا وتعبيرا عن فلسفة أصحابها. وإن من بين المميزات الكبرى للوجود الإنساني، هي إعتبار الإنسان كائنا أخلاقيا يحتضن في أعماقه قوة باطنية هي الشعور الأخلاقي أو الضمير، الذي يحكم على الأفعال الإنسانية على ضوء ما تستحقه من قيم أخلاقية. ولقد عرف الإنسان هذه التجربة الأخلاقية وهذا الميل نحو الخير عمليا، منذ بداية

ظهور الحياة الاجتماعية، فأخذ يصدر أحكاما تقييمية على سلوكه، وعلى سلوك غيره من الناس، وإذا كان صحيحا أن لدى الإنسان حاجات ودوافع عضوية يسعى لإشباعها، مثله في ذلك كمثل غيره من الكائنات الأخرى، إلا أنه يختلف عن تلك الكائنات جميعا، في أنه الكائن الوحيد الذي يستطيع مراقبة دوافعه وإعلاء غرائزه. ومن هنا استحق وحده، أن يطلق عليه إسم "الكائن الأخلاقي" لأنه يحاول أن يضع نظام القيم الأخلاقي في محل نظام الحاجات البيولوجية ويسعى دوما أن يسمو فوق ذاته وينشد الكمال.

أ- الأخلاق في الدلالة اللغوية والإصطلاحية

الأخلاق في اللغة جمع خلق وهو العادة والسجية، والطبع والمروءة والدين⁽¹⁾. إنه صورة الإنسان الباطنية، وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها. وفي القرآن الكريم يقول الله عز وجل: "وإنك لعلی خلق عظیم"⁽²⁾. وقد تكررت الأحاديث النبوية الشريفة في مدح حسن الخلق، حيث يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق." وقوله أيضا: "أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا". ويطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة فنقول فلان كريم الخلق أو سيء الخلق ويسمى علم أو الحكمة *éthique* بعلم السلوك أو فلسفة الأخلاق *La morale* الأخلاق العملية أو الخلقية.

أما الأخلاق بالمعنى الإصطلاحى فهي مجموعة المبادئ المعيارية، والقواعد السلوكية التي ينبغي أن يسير ويلتزم بمقتضاها السلوك الإنساني. غير أن الفلاسفة لم يتفقوا على هذه النظرة الوصفية إلى الأخلاق، حيث ميز "ديكارت" في كتابه "مقالة الطريقة" بين الأخلاق النظرية المبنية على المبادئ الفلسفية، وبين الأخلاق الموقنة المشتملة على بعض القواعد العملية التي تصلح للحياة في مجتمع معين.

وفي نفس السياق نجد ليفي برويل 1857-1939 "Levy bruhL" في كتابه "الأخلاق وعلم العادات الخلقية"، دعا إلى ضرورة التمييز بين الأخلاق النظرية

1 ابن منظور: لسان العرب مجلد 4 دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان ط 1988 ص 194.

2 القرآن الكريم: سورة القلم الآية 4.

والأخلاق العملية حيث يرى " أن التقدم الأخلاقي لا يدل على تقدم النظريات الأخلاقية بل يدل على مطابقة السلوك العملي لقواعد الأخلاق في حياة إنسانية أفضل"⁽¹⁾. أما ديوي وفي سياق مذهبه البراغماتي فيفهم الخلق بلغة النتائج، أي أنواع الأفعال الصادرة عن الخلق، دون أن يكون له أي تصور واضح من الناحية الباطنية بلغة علم النفس لذا فإنه يعرف لنا الأخلاق في كتابه "المبادئ الأخلاقية في التربية" بقوله: (فالخلق على العموم معناه قوة الفاعلية الاجتماعية، والكفاءة المنظمة للوظيفة الاجتماعية)⁽²⁾، وهذا يعني أن الخلق عملية تدريب للدوافع والغرائز الأولية الفطرية، التي أصبحت منظمة في شكل عادات تعتبر كوسيلة لعمل معول عليه، والواقع أن العلاقة بين القواعد العملية والأخلاق النظرية وثيقة إلى حد بعيد. فإذا كانت الأخلاق العملية تتمثل في القواعد التي تقوم عليها الأعمال الإنسانية لتكون صالحة. فإن الأخلاق النظرية أو الفلسفة الأخلاقية، تهتم بدورها في إيضاح الأسس أو المبادئ التي تقوم عليها هذه القواعد، ورسم المثل الأعلى للسلوك الإنساني كما يجب أن يكون.

ومن هنا نخلص إلى القول إن الحكمة الأخلاقية هي نقطة تلاقي النظر والعمل كما لا يمكن أن تكون الفلسفة الخلقية مجرد نظر عقلي يستهدف تحديد ماهية الخير والشر، بل لابد لها من تحديد القواعد العملية، كما تأخذ على عاتقها مهمة العمل على إيقاظ الإحساس بالقيم لدى الناس والعمل بهذه القيم وإعتبارها محركات للسلوك الإنساني، والمشاركة في تربية الإنسانية بوجه عام⁽³⁾.

ب- مدلول القيمة عامة والقيمة الأخلاقية بصفة خاصة:

إن مصطلح "القيمة" في الأصل هو مدلول إقتصادي، والقيمة في الإقتصاد نوعان قيمة إستعمالية وقيمة تبادلية، فالماء والهواء قيمتان إستعماليتان والذهب قيمة إستعمالية محدودة ولكن قيمته التبادلية كبيرة جدا في الإقتصاد. وإذا كانت القيمة الإقتصادية لها طبيعة مادية، فإن القيمة الأخلاقية لها طبيعة معنوية، لأنها ناتجة عن

-
- 1 صليبا: جميل المعجم الفلسفي، ج 1 - دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982 ص 50
 - 2 ديوي جون: المبادئ الأخلاقية في التربية، ترجمة عبد الفتاح السيد هلال، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني الدار المصرية للتأليف والترجمة ط 1966 ص 54
 - 3 زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، الطبعة الثانية 1975 ص 59

حكم تقديري أو معياري، إنها الصورة المثالية التي يجب أن يكون عليها سلوك الإنسان، فالوفاء والكرم والإستقامة والأمانة هي قيم أخلاقية إيجابية جديرة بالتقدير والطلب، يجب التحلي بها لأنها تعبر عن سمو الإنسان ورفقه، أما الغش والبخل والسرقة هي قيم أخلاقية سلبية تعبر عن انحطاط الإنسان ومن ثمة وجب الابتعاد عنها، وهذا يعني أن القيم الإيجابية تدخل في دائرة الخير، أما القيم السلبية فهي تدخل في دائرة الشر، أي أن القيمة الخلقية تستند إلى هذين المبدئين: مبدأ الخير ومبدأ الشر، على اعتبار أن كلاهما صفة طارئة لأفعال الإنسان، إذ لا يعقل أن تكون كلها خيرا كما لا يعقل أن تكون كلها شرا.

ولقد ضم كتاب "المنطق نظرية البحث" نظرية التقويم أو نظرية القيمة التي ذكرها ديوي في فلسفته، ولم يضع ديوي نظريته Theory of évaluation الأكسيولوجية القيمة (في نسق يضمه عمل ضخيم مثلما فعل في كتابه "المنطق" وهذه الدراسة تعطينا على الأقل النقاط الجوهرية لموقفه من القيمة، حيث يوظف مصطلحات هامة مثل "شيء جدير" يقول "إننا نستخدم كلمات التقويم والقيمة، إستخداما حرفيا لكي نحدد قيمة "شيء ما" و شيء جدير... بمعنى أنه شيء ثمين وتحديد القيمة. بمعنى وضع قيمة للشيء أو تحديد قيمتها. ويعرف ديوي "القيمة" بأنها "المباهج التي تنتج عن الفعل الواعي"، واتجه وليام جيمس نفس الإتجاه حيث يقول في مقاله "الفيلسوف الأخلاقي والحياة الأخلاقية" (إن ماهية الخير هي ببساطة ماهية لإشباع حاجة ما⁽¹⁾)، يتبين لنا أن القيمة عند ديوي لها معنيين: أن المعنى الأول يقوم على تقدير الشيء وإعتباره مستحقا للاهتمام من حيث هو، أي من أجل ذاته، وهذا ما نسميه بالخبرة التامة الكاملة. أما المعنى الثاني، "يقوم على عمل فكري متميز، أي عمل الموازنة وحكم، أي انه يقوم على وضع قيمة له"⁽²⁾، فالقيمة إذن لها جانبين: أحدهما موضوعي والآخر ذاتي. الأول يعني وجود الشيء على أنه ذو قيمة وكلمة "الاهتمام" في إشتقاقها أي "الوجود بين" تدل على هذا المعنى. أما الجانب "Inte-resse" اللاتيني الثاني فيعني الشعور بقيمة الشيء وإستحقاقه وهو ما يمثل في الناحية العاطفية"⁽³⁾، وعموما فالقيمة الأخلاقية هي

1 إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط 1، 2000 ص 158

2 ديوي جون، الديمقراطية والتربية ص 259

3 ديوي جون، المبادئ الأخلاقية في التربية، مرجع سابق ص 77

الخاصة المميزة لفعل أخلاقي نرغب فيه وهي حاضرة في سلوكنا تلازم عملنا وتمثل مطالبنا الدائمة والمؤقتة، وهي لامادية فهي قد تبدو في ثوب نرغب به، أو هدف نرغب في نيله أو توازن نسعى إلى تحقيقه، وهي أسمى القيم، لأنها غاية بذاتها وتعلو كل القيم الأخرى، بما فيها القيم الفكرية والعقلية، التي لا تتمتع بهذه المنزلة الرفيعة إلا إذا اتجهت اتجاها أخلاقيا يقرب الناس بعضهم من بعض ليحقق لهم الخير الذي يصبون إليه. وهكذا الأخلاق الفلسفية ليست جملة أوامر أو نصائح فحسب، بل أنها منظومة منهجية، أي بناء منطقي، يشتمل أولا على تصور نظري على الإنسان والعالم، والثاني على مبدأ أساسي، يحكم بموجبه على مختلف أنماط سلوكه في شتى ظروف الحياة. وبهذا يمكننا أن نعتبر الأخلاق جملة المبادئ النظرية والقواعد العملية التي ينبغي على المرء إتباعها ليحيى وفق طبيعته.

2- طبيعة القيمة الأخلاقية وموقف جون ديوي منها:

تحتل مسألة القيم مكانة مهمة في الفكر الفلسفي والفكر الأخلاقي، كما تحظى بإهتمام العلماء ورجال الدين والتربية وسائر الناس نظرا لأن فكرة القيمة وأحكامها من أكثر المسائل اتصالا بالإنسان.

وإذ كانت الأبحاث العلمية الجادة لأصول القيم، قد بدأت تنشط منذ الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين. فإن تاريخ البحث في فكرة القيمة قد إنشق قديما عن الفلسفات اليونانية التي رأت أن قيم الحق والخير والجمال وهي قيم أزلية خالدة، دلت عليها بأسماء الخير، والخير الأسمى والكمال.

ولهذا تنوعت الأبحاث وتعارضت الأفكار والمواقف بصددتها، والإختلاف الرئيس تمحور حول طبيعة القيمة الأخلاقية هل لها وجود موضوعي مطلق، فهو بالتالي عام أم أنه نسبي تبعاً لرضا فرد معين أو تفضيله ومن ثم فهو ذاتي؟ وبعد ذلك إمتد البحث في أساس هذه القيمة. وإن أي محاولة فلسفية تسعى للبحث في مجال الأخلاق تجد نفسها في مواجهة أولى المشكلات الكبرى في تاريخ المسألة الأخلاقية تلك التي تتعلق بمبادئ الأخلاق، هذه المشكلة هي: ما طبيعة الخير والشر؟ وهل لهما وجود موضوعي مطلق فهو بالتالي عام، أم نسبي، ذاتي تبعاً لرضا فرد معين أو تفضيله؟ وبصيغة أخرى هل هما من طبيعة ذاتية أم هما حقيقة

موضوعية؟ وما هو موقف ديوي منها؟ لمعالجة هذه المشكلة إختلفت مواقف الفلاسفة في تفسيرها، فمنهم من أرجعها إلى طبيعة ذاتية تابعة للإنسان، ومنهم من ردها إلى طبيعة موضوعية.

أ- موقف ديوي من هذه المشكلة الأخلاقية:

يهاجم "جون ديوي" وينتقد كعاداته الفلاسفة على إختلاف مذاهبهم، وإتجاهاتهم الذين يضعون حدا فاصلا بين الجانب الذاتي والجانب الموضوعي ويدعو إلى توحيدهما بحيث تزول معهما كل ضروب القطيعة المزعومة والأفكار التي تنصب العقل كقوة وسلطة سامية. (لقد كانت النقطة القوية في الإحتكام إلى مبادئ ثابتة فوق متناول الخبرة، وإلى عقائد قطعية الدوغماتية Dogmatique غير قابلة للتحقيق القائم على التجريب، والقول والإعتماد على قوانين قبلية نقيس بها الحق ومعايير قبلية نقيس بها الأخلاق، بدلا من الإعتماد على الثمرات والنتائج التي نجنيها في غضون الخبرة تلك كانت الفكرة الضيقة عن الخبرة كما تصورها الفلاسفة التجريبيون وإعتنقوها وعملوا على نشره)⁽¹⁾، ففي إعتقاده إن القول بأخلاق موضوعية (مطلقة) يؤدي بنا إلى أخلاق مثالية متعالية بعيدة عن الواقع، يعلل ذلك أن الإرادة والتي تمثل من الناحية العملية العادات، والعادات لها صلة بالبيئة من البيئات، والبيئة متعددة ومتنوعة. ولهذا يؤكد جون ديوي: (مشكلتنا هي أن نعرف معنى الموضوعية على الأساس الطبيعي وكيف تكون أخلاق موضوعية ومع ذلك مدنية إجتماعية وعندئذ يمكننا أن نقرر في أي أزمة من أزمات الخبرة تعتمد الأخلاق حقيقة على الشخصية أو الذات أي تصبح "ذاتية")⁽²⁾، كما أن القول "بأخلاق ذاتية، يقيم ذاتا منعزلة دون سند موضوعي أي ينفي عنه الطابع الموضوعي ويجعلها رهينة رغبات الإنسان. يوضح لنا ذلك بمثال من الحياة يتمثل في عادة الأكل التي تشمل بدورها على توحيد علاقة الكائن الحي مع الطبيعة ورغم ذلك تدخل هذه العادة في صراع مع غيرها من العادات التي تكون موضوعية أيضا"⁽³⁾،

1 ديوي جون: تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسى قنديل وزكي نجيب محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، بدون تاريخ، ص 57

2 ديوي جون: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة محمد لبيب النجيجي. ص 65

3 المصدر نفسه، ص 3

فالشخص الجائع لا يدرك أن الطعام شيء خير إلا إذا استطاع بمساعدة الظروف البيئية ممارسة الطعام على أنه شيء خير، وهنا يصبح الطعام ذاتيا فرديا، ولكنه يتبع ويقدم في ظروف موضوعية جديدة ذلك لأنه يسعى إلى تغيير البيئة⁽¹⁾، وينتقد ديوي رجال الأخلاق عندما فصلوا الأخلاق عن الواقع الاجتماعي ولعل الفصل بينهما في اعتقاده هو الذي أدى إلى فكرة خاطئة في الميدان الأخلاقي كانت نتيجته عزل الذات عن بيئتها الطبيعية والاجتماعية، وفصل الشخصية عن السلوك وعزل الدوافع عن الأفعال الحقيقية. فالفضائل والردائل ليست من الممتلكات الذاتية للفرد ولكنها أنواع من التكيف الواقعي بين قدرات الفرد وبين القوى البيئية المحيطة به، وعلى حد تعبير ديوي (ما هي إلا أنواع من التفاعل بين عناصر يساهم فيها التكوين العام للفرد وبين عناصر أخرى يساهم بها العالم الخارجي)، ومن هنا فإن ديوي ينفي وجود خير مطلق أو شر مطلق بل هناك مواقف تتميز بالخيرية أو لا تتميز بها، وتحقق من خلال أعمال الإنسان. والنتيجة التي نخلص إليها هي أن القول بذاتية القيم يلغيها، إذ لا يمنحها سوى وجود وهمي ونسبي وزائل. كما أن القول بموضوعية القيم يفصل بيننا وبينها ويجعلها بعيدة عنا، والأقرب إلى الصواب أن نقول إن القيم هي ذاتية وموضوعية في الوقت نفسه. فالجوهرية تتمتع بلا شك بخصائص طبيعية فيها "النقاء والصلابة والبريق" كذلك الخير أو الحق من حيث هو يتمتع بخصائص أو قيمة بذاته... إلا أنه لا يمكن أن يسطع أو يظهر إذا لم يطلبه أو يسعى إليه إنسان.. فالقيم والقيم الأخلاقية إذا هي موضوعية قائمة بذاتها، وهي تسمو بالإنسان دوما والإنسان هو الذي يجعل حقيقة القيم تشرق في نفسه، فيطلبها لذاتها. ومهما يكن من أمر فإن الإنسان لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يستغني عن القيم سواء كان مصدرا لها أو متطلعا إليها. لأن حياته لا تستقيم إلا بها وأن وجودها لا معنى له إلا بالإنسان الذي يعيها ويعمل من أجل تحقيقها، وعليه تبقى القيم الأخلاقية نسيج الوجود وقوامه وغايته، بالرغم من الصعوبات التي تعترض الباحثين فيها.

1 كانت إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكايي مراجعة عبد الرحمن بدوي، القاهرة مصر ط 1965، ص 19

ب- أبرز التصورات الفلسفية حول أساس القيمة الأخلاقية وموقف ديوي منها:

لما كان محور بحثنا يتعلق بمغزى "الأخلاق" ومكانتها في فلسفة جون ديوي، فإنه من الصعوبة بمكان الوقوف على الدلالة الحقيقية لهذه الأخلاق وما أضافه فيلسوفنا إلا إذا اقتفينا أثر أبرز تلك التصورات الفلسفية التي تناولت هذا الجانب بالدراسة والتحليل، وخاصة تلك التي كان لديوي موقف نقدي منها. وهذا يعد في نظرنا نقطة الانطلاق لفهم المعنى الحقيقي للأخلاق وفاعليتها في فلسفته عامة، وفي ضوء تلك التصورات السابقة، نحاول أن نتعرف على نوع الأدوات والوسائل أو المصادر التي نعرف الخير بموجبها فهل يمكن للمجتمع أن يحدد الخير أو الشر أم عقل الفرد كفيل بذلك أم أن الخير والشر لا يمكن للإنسان أن يهتدي إليهما إلا بذاته أم أن مصدرهما قوة أخرى مفارقة؟ وما موقف ديوي من كل هذه الآراء؟

1- مصادر القيمة الأخلاقية

يختلف الفلاسفة عبر التاريخ في تفسير مصدر القيمة الأخلاقية عند الإنسان وتحديد أساسها، فمنهم من أرجعها إلى اللذة والمنفعة ومنهم من أرجعها إلى العقل ومنهم من أرجعها إلى المجتمع، ومنهم من أرجعها إلى أمور أخرى، ولكي نتعرف على تصور ديوي ووجهة نظره في هذه المسألة يجدر بنا أن نتعرض ولو بإيجاز إلى هذه الاتجاهات. ومما لا شك أن تنوع الاتجاهات الفلسفية حول تحديد مصادر معرفة الخير إنما يعود إلى موقف كل اتجاه من نظرية المعرفة وأدواتها ومناهجها. وانطلاقاً من ذلك فإنه يمكن تصنيف الاتجاهات التي عاجلت في مجال الأخلاق هذه المسألة على النحو التالي:

1-1 التصور العقلي:

يذهب دعاة الاتجاه العقلي إلى أن مصدر القيم الأخلاقية يتمثل في سلطة العقل، فالعقل هو الوسيلة التي يميز بها الإنسان الخير من الشر واعتماداً على هذا التمييز يحكم على الأفعال الأخلاقية فيأمرنا بفعل الخير وينهانا عن فعل الشر، فهو الذي يشرع ويضع مختلف القوانين والقواعد الأخلاقية التي تتصف بالكلية والشمول أي تتجاوز المكان والزمان، وقد لقي هذا الاتجاه دعاة بين فلاسفة اليونان قديماً، فجعل "هيرقليطس" يقول: (آية الفعل النبيل خضوعه لقانون العقل، وآية الفعل الخسيس منافاته لهذا القانون

وسار في هذا التيار "سقراط" الذي أرجع الأخلاق إلى العقل، ومن ثم كانت الفضيلة علما والرذيلة جهلا. فيقول سقراط في هذا: إن الإنسان لا يفعل الشر وهو يعلم أنه شر. وفي هذا الاتجاه العقلي صدرت آراء تلميذه "أفلاطون" حيث يتحقق عنده الخير الأقصى أو السعادة للإنسان بإخضاعه الشهوات الحسية لصوت العقل والعقل يلزم الإنسان بإتباع الخير وتجنب الشر⁽¹⁾، إلا أن أكبر ممثلي الاتجاه العقلي في مجال الأخلاق هو "إيمانويل كانط" (1724-1804) الذي يرى أن العقل هو دعامة الإلزام الخلقي لأنه القانون الكلي الباطن في أعماق النفس البشرية، والقانون الشامل الذي تخضع له الطبيعة الإنسانية في كل زمان ومكان. وتحديد العقل يكون انطلاقا من الإرادة الخيرة التي تعمل وفقا للواجب في حد ذاته دون انتظار مكافئة منشودة من وراء هذا الفعل الخير، أي لا ترتبط بدوافع أو غايات وبالتالي، تصبح الإرادة الخيرة هي الخير الأسمى الذي يسعى إليه الإنسان إنطلاقا من فعله الأخلاقي فيقول كانط: (من كل ما يمكن تصويره في هذا العالم وخارج العالم بصفة عامة لا يوجد شيء يمكن أن يعد خيرا بدون حدود ولا قيود اللهم الإرادة الخيرة)⁽²⁾، فهي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعد خيرا في بذاته، دون قيد أو شرط، لأنها لا تستمد خيريتها من المقاصد التي تحققها، أو الغايات التي تعمل من أجلها، بل من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضروري والكافي لكل فعل أخلاقي. لكن إذا كانت الإرادة الخيرة لا تستمد خيريتها مما تصنعه أو تحققه فمن أين تستمد إذن خيريتها؟ إنها تستمدتها حسب "كانط" من صميم نيتها والشرط الذي ينبغي أن يتوفر في الإرادة هو الواجب، الذي استخلصه "كانط" من خلال تحليله للضمير أو الشعور الأخلاقي. ومن هنا فإن الإرادة الخيرة في ذاتها هي تلك التي لا يكون لها قانون آخر سوى قانون الواجب، كما يقول كانط: ((إن الفعل الذي يتم بمقتضى الواجب إنما يستمد قيمته الخلقية لا من الهدف الذي يلزم تحقيقه، بل من القاعدة التي تقرر تبعها، فهو لا يعتمد إذن على واقع موضوع الفعل، بل على مبدأ الإرادة وحده)⁽³⁾، وهو إلزام داخلي نقرضه على أنفسنا مادامنا أحرارا فهو بمثابة القانون

1 اللبان إبراهيم، الطويل توفيق مشكلات فلسفية 1954 - ص 27.

2 كانط، إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ترجمة عبد الغفار المكاوي، المرجع السابق، ص 19-20.

3 المرجع نفسه، ص 19-20.

الكلّي الخاص بالإنسان العاقل فيقول كانط): إعمل بحيث يكون في إستطاعتك أن تجعل من فعلك قانونا كلياً للطبيعة⁽¹⁾، والقوانين الأخلاقية تظهر لإرادة في صورة أوامر، والتي يطلق عليها "كانط" إسم قوانين العقل العملي وهي تتعارض مع غرائزنا وإنفعالاتنا ومصالحنا المختلفة ونتيجة لذلك تخاطبنا تلك القوانين بلهجة الأوامر أو السيد الذي يلزمنا بإتباع أوامره، ويفرق "كانط" بين نوعين من الأوامر: شرطية ومطلقة. فالأوامر الشرطية المقيدة، فتخضع للقاعدة القائلة: بأن (من أراد الغاية فقد أراد الوسائل أيضاً⁽²⁾)، ومعنى هذا أن الأوامر الشرطية تلزمنا بإتباع الوسائل اللازمة لبلوغ الغايات المنشودة، وهي غير أخلاقية لأنها مرتبطة بغايات ومنافع. كقولنا مثلاً تصدق لتحصل على السعادة، وأما الأوامر القطعية المطلقة: فهي غير مقيدة بشرط وهي تدعو إلى القيام بالواجب دون إعتبار للنتائج كأن أقول لك قل الصدق دائماً، وهنا لا يكون قول الصدق وسيلة للحصول على أمر ما، كائناً ما كان بل يكون مجرد تصرف نزيه نلتزم فيه بأصول ومبادئ الحق، فهذه الأوامر تربط الإرادة بالواجب في استقلال تام عن أي ظرف خارجي، وفي هذا يقول "كانط": (إن الفعل الذي يتسم بالخيرية الخلقية فعل نقي خالص، وكائناً هو قد هبط من السماء ذاتها⁽³⁾) فالأمر المطلق بهذا المعنى هو الذي يحمل غايته في ذاته. ولهذا فالفعل الخلقى عند "كانط" لا ينطوي على قيمة أخلاقية إلا إذا كان صادراً عن العقل العملي. فقد ارتقى كانط بالأخلاق إلى مرتبة المثالية التجريدية وهي بعيدة عن طبيعة الإنسان وعن المجتمع الذي له دخل كبير في تكوين الأخلاق وتحديد قواعدها، وحذف العاطفة من الأخلاق وهو بذلك يخالف المسلمات النفسية التي تثبت أن الإنسان يتصف بالعاطفة اتصافه بالعقل وكثيراً ما نقوم بفعل الخير كالإحسان بدافع العاطفة.

1-2 التصور التجريبي:

بدأ الاتجاه التجريبي في صورته النفعية على يد "ديمقريطس Démocrite" وسار خلال "السفسطائي" Sophisme والأبيقورية "Epicurisme" عند قدماء

1 المرجع نفسه، ص 19-20

2 المرجع نفسه، ص 19-20

3 المرجع نفسه ص 19-20

اليونان حتى بلغ أوجه عند المحدثين في القرن التاسع عشر، وبوجه خاص على يد "هوبز 1588 t.Hobbes م-1679 وأصحاب مذهب المنفعة جرمي بينثام (J. Bentham 1748-1832)" ومل "J, S, Mill 1806-1873" وأصحاب الأخلاق الاجتماعية مثل "أوجست كونت" الوضعي وهربيرت سبنسر Spenser Herbert (1820-1903) التطوري هو المذهب الذي يشير إلى النظرية الفلسفية القائلة إن جميع أنواع المعرفة مستقاة من الخبرة، أو أن التجربة أساس ضروري لمعرفة كلها. فمعرفة الخطأ والصواب، والخير والشر ترتد إلى التجربة التي من خلالها يهتدي الناس إلى نوع السلوك الذي يحقق لذتهم ومنفعتهم وسعادتهم. فالفعل الخلقي عند أصحاب هذا الاتجاه، يستمد قيمته من نتائج الفعل المتمثلة في المنفعة الفردية الخاصة، أو في المنفعة العامة، أي أن الفعل الخلقي لا يكون خيرا إلا متى حقق أعظم قدر ممكن من اللذة أو السعادة. وهذه الأخيرة هي الخير الأقصى المرغوب فيه لذاته. وسنركز هنا على اثنين من فلاسفة أخلاق المنفعة كمثال للاتجاه التجريبي وهما: "جيرمي بنتام" و"جون ستيوارت مل". أقام الفيلسوف الإنجليزي "جيرمي بنتام" نظرية للخير على أساس حسي تجريبي، إذ يكفي برأيه أن نعود إلى التجربة لكي نتحقق من أن الشيء الواحد الذي يرغبه الناس جميعا، إنما هو السعادة وأن كل ما عداه من الأشياء، إنما هو موضع رغبة بوصفه وسيلة لبلوغ تلك الغاية. والإنسان عند "بنتام" أناني بالفطرة، ويسعى دوما وراء منفعة الخاصة، وليست المنفعة سوى المبدأ الأخلاقي الذي يقضي بتحقيق أكبر سعادة ممكنة. (فالطبيعة البشرية بما فيها من ميول ورغبات هي التي توجه السلوك الأخلاقي، لا الواجب أو الإلزام)⁽¹⁾. ويقول أيضا (إن الطبيعة وضعت بني البشر تحت سيطرة مبدئين هما اللذة والألم وهما يحكماننا في كل ما نفعل، وفي كل ما نقول، وفي كل ما نفكر فيه)⁽²⁾.

وعلى الإنسان من الناحية الأخلاقية أن يكون واقعيًا، فيستعمل ذكائه بمهارة فائقة لحساب منفعة قبل أن يقوم بأي عمل، كي ينال منفعة أكثر وسعادة أعظم.

-
- 1 توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار الثقافة والتوزيع، القاهرة ط/1985 4 ص 218.
 - 2 المرجع نفسه ص 218

واعتبر "بينتام" اللذة هي الخير الوحيد، والشر هو الألم الوحيد في حياة الإنسان. ولقد شيدَ صرح الأخلاق بأسرها على ما يسميه "حساب اللذات" فليست الحكمة عنده سوى عملية حسابية، ننظم فيها حياتنا بحيث يحقق ميزان اللذات والآلام فائضا من اللذات، وإذا كانت قيمة اللذة تقاس بقوتها أو ضعفها، وبطول مدتها ونقائها، فإن أهم العوامل المؤثرة في حساب اللذة برأيه هو عامل "الامتداد"، هذه الخاصية توحى بإمكانية انتقال اللذة أو المنفعة أو السعادة والتي هي مسألة فردية إلى الغير ولهذا كان لفظ نفعي ويعني كما يقول "بينتام" (صلاحية أي شيء لإنتاج النفع أو اللذة أو السعادة لجماعة معينة)⁽¹⁾.

من هذا القول نستنتج أن "بينتام" ربط اللذة والمنفعة بالغير وقصد من ذلك أن المنفعة الفردية تمتد بالضرورة إلى الغير، وهذا يعني أن المنفعة الخاصة أساس المنفعة العامة، غير أن جون ستيوارت ميل وإن كان يتفق مع أستاذه وصديقه "بينتام" في أصول مذهب المنفعة إلا أنه اختلف معه في مسألة تقدم المنفعة الخاصة على العامة، والصواب في رأيه أن نعكس الآية ونعطي الأولوية للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وترجيح الجانب الجماعي، على الجانب الفردي حينما يحدث أي تعارض بينهما، لأن الإنسان اجتماعي بطبعه، وبذلك تتحقق السعادة للفرد والجماعة معا يقول ميل: (إن قاعدة السلوك الأخلاقي، هي بالضرورة أن نفعل من أجل الآخرين ما نحب أن يفعلوه من أجلنا)⁽²⁾، ويتضح بأن مذهب المنفعة العامة عند "ميل" يقر مبدأ التضحية حين يعتبر أن معيار الخير ليس هو تحقيق سعادة الفرد الفاعل، بل ضمان أكبر نفع أو سعادة تعود على المجموع، فإذا أراد أصحاب مذهب المنفعة أن يتلافوا عيوب المذهب الفلسفي العقلي الذي يستند إلى معايير صورية مجردة، فكشفوا عن دوافع الأفعال الإنسانية في طبيعة البشر وحددوا مكان اللذة والألم من تصرفات الإنسان.

إلا أنهم وحدوا بين مفهومي "الأخلاق" و"المنفعة" وأرجعوا الحياة الأخلاقية إلى حب الذات، وما يحتمل أن يصيب صاحب الفعل من وجوه النفع له وللآخرين. لكن الواقع ينبئنا أن المرء كثيرا ما يعجز عن الكشف عما هو نافع له

1 المرجع نفسه ص 219 - 218

2 المرجع نفسه ص 219 - 218

شخصيا، فكيف له أن يهتدي دوماً إلى معرفة ما هو نافع للآخرين؟ لاشك أن اللذة أو السرور عنصر ضروري لقيام الحياة الأخلاقية، غير أن جعل اللذة غاية للحياة ومعيار للقيم الأخلاقية يتناقض مع التجربة التي أكدت لنا أن الإنسان كثيراً ما يعزف عن اللذة ويقبل على الألم من أجل مبدأ أو قيمة مثل الشخص الذي يفضل الموت في سبيل الوطن، كما أن مصالح ومنافع الناس مختلفة ومتباينة في الواقع، لأن ما هو نافع لهذا الشخص قد يكون فيه مضرة لذاك، والعكس صحيح، مما يحملنا على القول بأن الأساس النفعي للأخلاق يؤدي إلى تصادم الأفراد في المجتمع وهذا على الرغم من مراعاة المصلحة العامة، إضافة إلى ذلك ربط الأخلاق باللذة والمنفعة يحط من قيمة الأخلاق وينزل بها إلى مستوى الفرائز والشهوات، وإلغاء أي اعتبار للعقل.

1-3 التصور الاجتماعي:

يذهب أنصار هذا الاتجاه، وخاصة منهم المنتمين إلى المدرسة الاجتماعية إلى أن القيم الأخلاقية من وضع المجتمع، وهذا ما أكد عليه إميل دوركايم Durkheim 1858-1917 "Emile" الذي يرى أن "الإلزام الخلقي"⁽¹⁾، لا يفرضه العقل كما قال كانط ولا يصدر عن الضمير كما أشار روسو، وإنما هو ينشأ من صميم الحياة الاجتماعية للبشر، ونتيجة تجربتهم التي تهديهم للتفرقة بين السلوك النافع والسلوك الضار"⁽²⁾.

ومن ثم يكون الشعور بالإلزام هو وليد الضغط الذي تمارسه الجماعة على الفرد بهذا المعنى يكسب المجتمع قيمة متعالية تمارس قسراً مستمراً على الأفراد وضمايرهم وما تحتوي عليه من أوامر، ونواهي أو شعور بالرضا والندم ما هي إلا انعكاس للضمير الجمعي المهيمن على كل فرد في المجتمع. لذا يقول دوركايم: (إذا

1 الإلزام الخلقي: شعور باطني يلزمنا بإتيان عمل، واجتناب عمل آخر هو ما ندعوه "الشعور بالواجب" أو "التكليف"، يعرفه لالاند (خاصة تمكن الفرد البشري من إطلاق أحكام معيارية عفوية ومباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الأعمال الفردية المحددة). المعجم الفلسفي ترجمة خليل أحمد خليل منشورات عويدات، بيروت، باريس ط 1996/1.

2 إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات في فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة مصر 1974 ص 21

تكلم الضمير فينا فإن المجتمع هو الذي يتكلم) ويقول أيضا: (فالمجتمع ليس سلطة أخلاقية فحسب، بل أن كل الدلائل تؤكد أن المجتمع هو النموذج والمصدر لكل سلطة أخلاقية، ولا بد أن تكون أخلاق الفرد الأخلاق التي يتطلبها المجتمع بالضبط، إذ أي فعل لا يقره المجتمع على أنه أخلاقي مهما كان نوعه لا يمكن أن يكسب فاعله أي قدر من الهيبة والنفوذ)⁽¹⁾، هذا وقد إعتبر أصحاب مذهب التطور أيضا أن الحياة الخلقية تخضع لنمو مستمر أو تطور متصل، وترتد في نشأتها إلى عادات إكتسبها الجنس البشري بالتجربة. فيرى "هربرت سبنسر² الفرد مع الحياة الاجتماعية هي التي أوجدت الإلزام الخلقي عند الإنسان. وغاية الأخلاق القصوى عند التطورين تقوم على المساهمة في تعجيل التطور الذي يحقق تكيف الفرد مع بيئته، فالحياة الخلقية تتحرك بنا نحو مثل أعلى يحقق الانسجام بين مطالب الفرد ومطالب الجماعة. إذن القيم الأخلاقية في نظر الفلاسفة الوضعيين بصفة عامة، لا تختلف في وجودها عن الظواهر الاجتماعية وهذا ما ذهب إليه ليفي بريل "1939-1897 Levy Bruhl، حيث يعتبر" الأخلاق ظاهرة إجتماعية لها قانونها ويجب لعلم الأخلاق أن يدرس الأفعال الإنسانية وقوانينها"⁽²⁾، كما تلاحظ في الواقع وليست القيم في نظره سوى مظهر للجماعة تابع لماضيها وديانته وعلومها وفنونها وعلاقتها بالجماعات الأخرى المجاورة وحالتها الاقتصادية، ولذا فهي تختلف باختلاف الجماعات ومنه نحن لا ننكر أن الإنسان يستقي أغلبية واجباته الأخلاقية من الوسط الاجتماعي الذي يحيا فيه، وأن أحكامه وقيمه الأخلاقية العفوية تعكس في بادئ الأمر تعاليم البيئة الاجتماعية غير أن النظرية الاجتماعية تسرف في دعوى إرجاع الضمير الخلقي الفردي إلى الضمير الجمعي، فالضمير الجمعي ليس سوى محصلة الضمائر والإرادات الفردية لكن في الوقت نفسه كثيرا ما يتعارضان لأن رد الإلزام الخلقي إلى القسر أو الجبر الاجتماعي، من شأنه أن يحد من فاعلية الفرد وإرادته الواعية في تحديد وإختيار سلوكه، بإعتباره كائن يتميز بالعقل والإرادة، ويقضي على أية مبادرة خلاقة تدفع للتقدم الأخلاقي، ويحول الفرد إلى دمية يحركها المجتمع بحيث يفنى الفرد في المجموع، وينحل كيانه كما هو حال الفرد في

1 محمد اسماعيل قباري، قضايا علم الأخلاق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية 1978، ص 221-223

المجتمعات البدائية إضافة إلى أن تلك الجبرية الإجتماعية من شأنها أن تنحدر بالأخلاق إلى مستوى التقاليد والأعراف. لاشك بأن الحياة الأخلاقية في جوهرها حياة إنسانية، تقوم على التفاعل والتأثير المتبادل بين الفرد والمجتمع، من غير أن يكون في هذا طغيان على إستقلال الفرد، وبذلك يستقيم الإلزام الخلقي في أكمل صورته، هذا الذي أكد عليه ديوي

3- نظرية الأخلاق عند ديوي:

تختلف نظرية الأخلاق عند ديوي عن سائر تلك النظريات السابقة، فهو كعادته دائما، يقف موقف المنتقد، المعارض، لتلك النظريات التقليدية التي حاولت تفسير أساس الفعل الخلقي على معيار واحد وإرتكزت على فصل عناصر النشاط الإنساني حيث تؤكد بعضها على دور الإرادة والإستعداد والدافع بإعتبارها وحدها التي نعتها أخلاقية، أما سائر الأفعال الأخرى فهي خارجية، وأن الخير الأخلاقي يختلف عن الخير العملي لأن هذا الأخير تقدر قيمته على أساس النتائج أما الخير الأخلاقي أي ما يعرف بالفضيلة هو خير أولي أصلي، في حين تؤكد بعض النظريات الأخرى على تنمية حالات الشعور ولا تهتم بالنتائج الفعلية للسلوك وتجرّد القائمين بالعمل من أي معيار موضوعي للصواب والخطأ وتركهم لنزواتهم وشذوذهم. وكلتا النظريتان حسب "ديوي" متناقضة تعاني من خطأ شائع، حيث أنهما تتجاهل القوة الفعالة للعادة وتداخلها وتفاعلها مع عناصر أخرى التي تشكل وحدة السلوك. كما إنتقد أيضا "كانط" حيث يقول: (وقد تطرف كانط حينما استبعد النتائج من ميدان القيم الخلقية، ولكنه كان حصيفا عندما قرر أن مجتمعا من أفراد فضلاء يكون مجتمعا في استطاعته حقيقة الحفاظ على السلام الاجتماعي والحرية والتعاون)⁽¹⁾، فـ"ديوي" يعتقد أن توفر الإرادة أمر ضروري للقيام بالعمل غير أنها ليست بديل للعمل نفسه، مع إعتبار أن الإستعداد السليم ينتج العمل السليم، إذ أنه نشاط كامن يحتاج إلى فرصة لكي يصبح علنيا وبدون مثل هذا الميل يصبح الإستعداد الفاضل إما نفقا وإما خداعا نفسيا. ومن هنا يصل

1 ديوي جون، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني ترجمة: النجحي مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر القاهرة ط 1963 ص 67

"ديوي" إلى حقيقتين موديتين إلى تحديد الموقف الأخلاقي وتعريفه، أولاها أن النتائج تحدد القيمة الأخلاقية للعمل، وثانيتهما وهي بتحفظ أن هذه النتائج تحددها طبيعة الرغبة والاستعداد، حيث نجد أن ديوي يكره أن تعزى للإستعدادات الفاضلة قدرة مطلقة كما يكره تطبيق معيار النتائج دون تحفظ لأن النتائج تتضمن في نظره التأثيرات المختلفة التي تقع على الشخصية، فلعِب القمار مثلا يمكن أن نحكم عليه عن طريق آثاره المباشرة من حيث إستهلاكه للوقت، وللطاقة ومن حيث اضطراب الأمور المالية، ويمكن أن نحكم عليه عن طريق تأثيره في الشخصية.. حيث يرى أن ثمة إحتقارا طبيعيا لأخلاق الرجل الفاضل الذي لا يظهر فضله فيما ينتج عن أفعاله العادية. ففضيلة الأمانة والعفة والكرم التي تعيش منفصلة عن النتائج تستهلك نفسها بنفسها حيث يقول: (نحن في حاجة إلى دراسة النتائج دراسة متقنة وإلى متابعتها باستمرار قبل أن نكون موقفا يسمح لنا بالحكم عن ثقة على الخير والشر في الإستعداد أو النتائج)⁽¹⁾، وفصل الدافع عن القوة الفعلية مسئول عما يصيب الخير العملي من سقم وتفاهة⁽²⁾، وعليه يؤكد ديوي على ضرورة تحليل الفعل الخلقي والحكم عليه تحليلًا شاملا لا يفصل بين أجزاءه، مستعينا في ذلك بدراساته المعمقة في علم النفس حيث يقول: ولسنا في حاجة إلى إهمال إدراكنا العادي الذي يحثنا على بحث الاستعداد أولا عند الحكم على الأفعال، ولكن حاجتنا ماسة إلى الاستئارة بعلم النفس عند تقدير الاستعداد والوسيلة... ولا نستطيع معالجته إلا عندما نحلل العمل في ضوء العادات، ونحلل العادات في ضوء التربية والبيئة والأفعال السابقة⁽³⁾.

كما ينتقد ديوي موقف المذهب النفعي الذي يعتقد بالتطابق بين العمل والنتيجة، مستهينا بالعامل الثابت وهو الاستعداد متمسكا بعنصري اللذة والألم رغم تغيرهما، بحيث يحكم على الفعل وهو منعزلا عن الشخصية، على أساس النتائج المحددة، فكان من نتيجته أن أبقى على ثنائية الشخصية والسلوك التي تفترض وجود عالم معقول ومثالي متعال تكون فيه المثل العليا الأخلاقية خالدة. ولهذا يحكم على النظرية النفعية بأنها مجرد خرافة نخدع بها أنفسنا، مثلها مثل النظرية

1 المصدر نفسه، ص 72

2 المصدر نفسه، ص 69-70

3 المصدر نفسه، ص 74

المثالية، وكل من النظريتين ينكر في الواقع أن الوقت والتغير وثيق الارتباط بالأخلاق حيث يمثل الوقت (عامل الزمن) جوهر الصراع الخلفي والنظرية المعتدلة حقا في اعتقاده هي التي تتمسك بإحتمالات النزعة ولا تنقل الرياضيات إلى الميدان الأخلاقي، ويلج على ضرورة الانتفاع بالعادات إلى أقصى حد ممكن لذا يقدم لنا تصور جديد للأخلاق.

4- نحو مفهوم جديد للأخلاق:

لا يختلف إثنان مهما كانت نزعتها على أن نظرية التطور البيولوجية كانت من أهم وأعظم الاتجاهات الفكرية وأشدّها تأثيرا على كل أفكار ونظريات جون ديوي الفلسفية، وكانت السبب الرئيسي لتحوّله من الكانطية واليهودية المثالية المطلقة التي وقع تحت تأثيرها في فلسفته المبكرة إلى الواقعية "التجريبية" أو إن صح التعبير "البراهمية التطورية"، حيث كان ديوي معنيا بتلك التطورات العلمية التي سادت القرن التاسع عشر وفجر القرن العشرين، خاصة علم الأحياء (البيولوجيا) وعلم النفس، إذ اقتنع اقتناعا تاما بأنه ينبغي على البيولوجيا أن تكون أساسا للبحث الفلسفي، وهذا ما حفزه إلى هجر* الرياضيات والمنطق الصوري والميتافيزيقا كأساس للمعرفة وإعتبار البيولوجيا هي أساس، ومن ثمة وصف ديوي فلسفته E volutionary & Cultural بأنها "فلسفة طبيعية ذات نزعة تطورية وثقافية"⁽¹⁾، والتي تتجلى معالمها بوضوح تام من خلال مقولات ديوي الفلسفية Naturalism نفسها كمقولات العضوية والصراع والبيئة والنمو والتوافق التكيف والوظيفة والوسائل... الخ. كل هذه المقولات مستمدة أساسا كما يقول: جورج ديكهوزن Dykhuizen من علم الأحياء الدارويني⁽²⁾ ومن هنا كانت محاولة جون ديوي الجادة لاستخلاص المفاهيم والأفكار التي ينطوي علّيها المذهب التطوري بشكل منهجي، ذلك المذهب الذي لا يعتبر الإنسان جزءا من الطبيعة فحسب بل ومن نتائجها أيضا. ولكي تتضح لنا تلك العلاقة المتبادلة بين نظرية التطور والأخلاق لابد أن نقف على أبرز تلك الدراسات أو ما يطلق عليها ديوي أحيانا

1 M orton; White, pragmatism and American mind, p. 43

2 G eorge, DykhuiZen, J: Dewey. "American philosopher and educator", p. 3

"المساهمة البيولوجية" في الأخلاق. في عام 1886 م أصدر ديوي "مقالة بعنوان" الأخلاق والعلم "Ethics and physical science" وفيها هاجم رواد الأخلاق الفيزيقية الاجتماعية لإقامتهم الأخلاق على العلم الفيزيقي وحده دون سائر العلوم كالبيولوجيا وغيرها. ففي عام 1891 م نشر ديوي مؤلفه الشهير "تخوم النظرية النقدية" "outlines of critical theory of ethics" "للأخلاق الإنساني الذي يهدف إلى التحكم intelligence حيث يكشف لنا من خلاله عن اهتمام داروين بالذكاء الملموس للفعل الإنساني من الناحيتين التطورية والاجتماعية في مقابل cosmic mind سينطرة النزعة المثالية المهيمنة المطلقة الخاصة بعقل كوني يضع خططاً وبرامج للأشياء والموضوعات. وفي عام 1894 م ظهر له مؤلف آخر بعنوان "دراسات في الأخلاق" كان بمثابة نواة نزعته البراجماتية المتطورة، وتدور هذه الدراسة studies in ethics حول فكرة مؤداها أن الذكاء الإنساني هو توسط بين الدوافع النظرية cosmic الخاصة ونتائج إجراءاتها، كما دفع العملية الأخلاقية في العملية الكونية. بمعنى أنه وضع المجتمع الإنساني في الطبيعة.

وفي 1902 نشر "ديوي" مقالة بعنوان "المنهج التطوري مطبقاً على الأخلاق وفيه أكد "the Evolutionay method as applied to morality" ديوي على أن المنهج التطوري المطبق على الأخلاق إنما هو وسيلة أو أداة للبحث والتفسير. وهذا المنهج يتناول القيم الروحية ويصيرنا بالعمليات والظروف والأحوال التي تحدث من أجل الأخلاق. في عام 1908 م أصدر جون ديوي بالاشتراك مع زميله "جيمس تافتس" وفيه أعاد "ديوي" صياغة كل الأخلاق Ethics "مؤلفه المشهور" James tufts أفكاره الأخلاقية التي عرضها من قبل. وفيه نلاحظ تطبيق المدخل الدارويني على مجال الأخلاق إذ يؤكد ديوي على الأساس البيولوجي للحياة والسلوك الإنساني⁽¹⁾، وهذا ما عبر عنه ديوي بقوله: "لقد أكدت مرارا على أن مفتاح أي نظرية فلسفية عن الخبرة تنبثق بالدرجة الأولى من عمليات وظائف الحياة ومن حيث أن هذه الحياة، تنكشف لنا من خلال البيولوجيا"⁽²⁾.

1 sideny, Ranter. "the evolutionary naturalism of j. Dewey". social research.vol.18 1951.pp 437-39

2 Dewey, J, Experience, Knowledge, and, value" p. 530.

5- ماهية الأخلاق ودورها ومراحل تطورها:

في بداية طرح التساؤل الآتي: ما هي طبيعة ووظيفة الأخلاق عند ديوي؟ وكيف تنشأ المشكلة الأخلاقية؟ نؤكد بداية أن الفلسفة الأخلاقية عند "ديوي" ليست تحليلاً للخير أو الواجب ويعبر عن ذلك بقوله: (ليست المبادئ الأخلاقية أوامر للفعل أو لتجنب الفعل بطريقة مفترضة ولكنها وسائل أو سبل commands of act تمكن كل فرد من أن يضع لنفسه تحليلاً لأشكال الخير والشر في موقف معين والذي يجد نفسه داخلاً فيه⁽¹⁾، ويترتب على ذلك أن يصبح "موضوع" الأخلاق عند ديوي هو "سلوك الناس"، وهدفها هو أن نضع -على نحو عام الفرق بين السلوك الحميد والسلوك السيئ. من هنا تتبدى لنا "مهمة" الأخلاق فالمهمة الأولى: "هي أن نفهم طبيعة هذه الكائنات العضوية البيولوجية التي يتألف من مجموع سلوكها السياق الاجتماعي والمهمة الثانية: هي أن نفهم أنواع المواقف المشكلة التي تدفعنا إلى أن نحاول التفرقة بين السلوك الحميد والسلوك السيئ ومتى قمنا بهاتين المهمتين نكون بذلك في وضع يتيح لنا أن نضع الفارق بين الخير والشر"⁽²⁾، وهكذا يتبين لنا أن للأخلاق عند ديوي علاقة بجميع أنواع الأنشطة التي تدخل في إمكانيات الاختيار، إذ أن الأخلاق لا يمكن لها أن تنفصل عن السلوك الإنساني ومن ثمة تصبح عملية مستمرة دائماً وليست إنجازاً ثابتاً لا يتغير، وبهذا المعنى تنطوي الأخلاق على الناحيتين الاجتماعية والإنسانية معاً. فهي إنسانية لأنها أقرب المواد جميعاً إلى الطبيعة الإنسانية. ومن ثم فهي ليست لاهوتية ولا ميتافيزيقية ولا رياضية، بل لها علاقة مباشرة بالطبيعة الإنسانية. وهذه الطبيعة تعيش وتعمل في بيئة لأن الأخلاق ليست ميداناً منفصلاً منعزلاً ولكنها معرفة مادية بيولوجية تاريخية وضعت في محتوى إنساني حيث تضيء نشاطات الإنسان وترشدنا"⁽³⁾، والأخلاق اجتماعية لأنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالظروف والشروط الاجتماعية وبالسلوك الإنساني ونتائجه، أو بمعنى آخر فهي اجتماعية لأنها لا تحصر السيرة الفاضلة في داخل الفرد بينه وبين نفسه بل

1 Dewey, J and J; Tufts, Ethicsp 309

2 تروتسكي ليون وديوي جون: أخلاقهم وأخلاقنا، وجهتا النظر الماركسية والليبرالية في المثل الأخلاقية ترجمة سمير عبده، منشورات دار الأفاق الجديدة بيروت 1985، ص 17.

3 جون ديوي: الطبيعة البشرية والسلوك. ترجمة محمد ليبب النجيجي ص 15-16

تتعلق بالإنسان في المجتمع الذي يعيش فيه كما أن الحكم الأخلاقي والمسؤولية الأخلاقية هي العمل التي تخلقه البيئة داخل أنفسنا. وهي اجتماعية من باب الواقع لا من باب ما ينبغي أن يكون لذا يرى "ديوي" أنه لما كانت الأخلاق إنسانية نموا "grow" واجتماعية فلا بد للمفاهيم والعمليات الأخلاقية من أن تنم وطبيعيا في كل ظروف الحياة الإنسانية⁽¹⁾. وفكرة النمو عند فيلسوفنا هي فكرة بيولوجية بالدرجة الأولى ولها دلالاتها وأهميتها في تشكيل مفهومه عن القيم والأخلاق. فلقد جعل من كلمة "النمو" لها من هدف إلهامية الظروف المواتية لهذا النمو لقدرات الفرد⁽²⁾. ويؤكد ديوي على ذلك بقوله: "إن النمو في حد ذاته هو الغاية الأخلاقية، وبذلك تصان الحياة الخلقية من السقوط في الشكليات والتكرار الصارم ومن ثم تتسم هذه العملية بالحياة"⁽³⁾. فعملية النمو إذن عملية متصلة وبذا تصبح عملية ترقى من الناحية الجسمية والفكرية والعقلية. ولكن هل يعني ذلك أنه يمكن لتلك العملية (النمو) أن تصل بنا إلى فكرة مثالية عن الخير والقيم المطلقة؟ في الحقيقة ليست بالضرورة أن تبلغ عملية النمو عند "ديوي" قائمة كاملة لأشكال الخير والقيم وذلك لأنه لا يمكن تجسيد "النمو" في فكرة ويرجع ذلك إلى أن عملية النمو تتسم بالفاعلية بدليل أن Ideal؛ مثالية الحصول على المعرفة والثقافة ليس هو نهاية المطاف أي ليس هو الغاية، بل أنها أدوات ووسائل لعملية النمو واستمراريتها. فالنمو وحده هو الخير وهو الغاية أيضا، فلا مجال للقول بأن للنمو قيمة مطلقة أو أفكارا مثالية". والمقصود من النمو التحسن والتقدم كل صفة يقال عنها أنها خير، تقدر بحسب ما تؤدي إليه من تحسن في أحوال الأدواء والشروخ التي يعانيها الناس في الوقت الحاضر⁽⁴⁾، ولا تكون "الصحة" مثلا من حيث هي غاية هي الخير والهدف، بل الخير والهدف هما التحسن المنشود في الصحة، وهو عملية متصلة مستمرة. وحسب "ديوي" هناك مرحلتين من مراحل النمو الأخلاقي، أولهما الأخلاق التي يكون أساسها العادات، وهي تتسم بطابع الجمود وعدم القابلية للتغير وتضاد بعضها للبعض الآخر، وهي التي

1 Dewey, J & j.tufts. Ethics p. 34

2 أميرة حلمي مطر: في فلسفة السياسة. ص 127

3 جون ديوي: تجديد في الفلسفة، ص 278/279

4 الأهواني: ديوي جون مرجع سابق ص 135

يكون الفرد فيها خاضعا لنفوذ الجماعة وتأثيرها يخضع لعاداتها وتقاليدها خضوعا لاشعوريا يطبعه بطابع روتيني لا يترك له مجالا للتفكير، حيث يقول: (فنحن نعرف "معهم" وهذا دليل وجود الضمير، كأن مجلسا قد انعقد في داخل صدورنا لمناقشة الأفعال المقترحة والمؤيدات واستحسانها أو استهجانها، وبذلك ينتقل الموجود في الخارج ليصبح محكمة تنصب في قلوبنا)⁽¹⁾، وهذا يفسر -حسب ديوي- أن نشأة وتكون الضمير مصدره المجتمع والدليل على ذلك أثر العرف على العادة، وأثر هذه الأخيرة على الفكر الأمر الذي يجعل الأخلاق تنتقل إلى مرحلة - وهي الثانية تتصل بالفرد وليس بالجماعة وهي تلك التي يسميها "ديوي" مرحلة "الأخلاق التأملية" والتي فيها يتخير الفرد أحكامه الخلقية عن حرية واختيار، مدافعا عنها وساعيا إلى تقدم مجتمعه بها، ويرى ديوي أن للتحويل للمرحلة الثانية ينعكس على الجماعة التي يعيش فيها الأفراد، من حيث نظمها وعاداتها وتقاليدها وقيمها الأمر الذي يؤدي إلى صراع بين سلطة وميول المجتمع، وبين استقلال الفرد وميوله، كما يحدث صراع آخر بين النظام الموجود في المجتمع الذي يحقق للأفراد حاجاتهم عن طريق العادات والتقاليد السائدة، بقليل من التفكير، وبين العادات والتقاليد المزمع تكوينها وهو صدام يبدو بين الفرد والمجتمع، كما يبدو بين الجماعات المختلفة داخل المجتمع الكبير، وهو ذلك الذي يتبدى بين الشباب والشيوخ وبين طبقة الملاك والأجراء وبين النساء والرجال.

6- حقيقة المسألة الأخلاقية:

متى يكون الموقف الذي يواجهه الإنسان موقفا أخلاقيا بالدرجة الأولى؟ أو بعبارة أخرى، متى تظهر المسألة أو المشكلة الأخلاقية عند ديوي؟ إذا تأملنا في سلوك⁽²⁾ الإنسان لوجدناه يمتاز بالتنوع والاختلاف والتحدد كما يمتاز بالمرونة

1 ديوي جون: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة محمد لبيب النجحي مؤسسة الخانجي القاهرة 1963 ص 104-100-99

* السلوك عند ديوي يتكون من أفعال مترابطة يقود بعضها إلى البعض الآخر، فنحن نبدأ حياتنا تحت تأثير الحاجات الأولية، والاستجابات السريعة للمنبهات المباشرة، ثم نتعلم أن عملنا مرتبط بجوانب أخرى غير مجرد الإشباع السريع للحاجة، ولهذا فالدوام والاتصال بين مجموعة من الأفعال هو التعبير عن الوحدة الدائمة للإتجاهات والعادات، وعن وحدة الذات واستمرارها.

والتكيف مع مختلف المواقف والظروف والسبب في ذلك يعود إلى مختلف الدوافع والبواعث وبالتالي يعود إلى مختلف القيم. فهناك قيم عادية تعبر عن ميول ورغبات الإنسان، كتفضيله لثياب على آخر أو فاكهة على أخرى وكتفضيله لنزهة في مكان دون آخر، فهذه القيم خاصة. لكن الإنسان لا يعيش حسب هذه القيم فقط، بل يعيش حسب قيم أخرى) عامة، كلية (تتجاوز الميول والرغبات الفردية، وهي القيم الأخلاقية التي تتصف بالالتزام، والتي تعتبر مصدرا لمختلف الواجبات. إذن هناك فرق واضح بين القيم النفسية العادية والقيم الأخلاقية، ذلك أن الإنسان قد يعيش صراعا نفسيا بسبب تناقض رغبتين، لأن كليهما تحاول أن تغلب على الأخرى وتحل محلها. غير أن هذا النوع من الصراع، لا يطرح مشكلة أخلاقية حادة على الإنسان، إنما الصراع الذي يطرحها، هو الذي يكون بين قيمتين أخلاقيتين، أو واجبين متعارضين كلاهما يستحق العناية والتقدير كواجب الفرد نحو أسرته، وواجبه نحو وطنه، ولا شك في أن التعارض بين هذين الواجبين أو بين غيرهما من الواجبات هو ما يثير مشكلة أخلاقية حقيقية لدى الفرد لأن كليهما إلزامي. وهذا ما أوضحه ديوي بقوله: (لا تظهر المشكلة الأخلاقية إلا حين يتعرض الإنسان لموقف تتعارض فيه الغايات ويحار المرء أيها يختار وأي الوسائل يتبعها ليختار ما يهمه من الغايات)⁽²⁾، الذي يواجهه الإنسان لن يكون أخلاقيا situation معنى هذا أن الموقف ومن ثم لن يكون ثمة مشكلة أخلاقية، إلا إذا كان هذا الموقف ذاته يحمل في فيكون الإنسان في Ends طياته ضربا من "التعارض" والإضطراب في الغايات حيرة وترددا عن أي هذه الغايات يختار، أما إذا كان هذا الموقف ينطوي على غاية واحدة ومحددة فلن يكون عندئذ موقفا أخلاقيا إنه كما يقول ديوي: (مسلك فني أكثر منه أمرا أخلاقيا إنه ذوق ومهارة، وإيثار شخصي، فهناك طرق مختلفة كثيرة تؤدي إلى نتائج كثيرة، وإيثار هذا الطريق دون ذاك على أساس أن أي واحد منهما يؤدي بالفعل إلى الغاية، أمر فكري أو جمالي أو عملي أكثر منه أمرا أخلاقيا. فقد يحصل أن أوثر منظرا بحريا على منظر جبلي، وهذا ضرب من الاهتمام الجمالي وقد أرغب في استخدام وقت المشي

Dewey, J. Ethics/hennery holt and company: New york; 1947 p. 183 1

Ibid p. 206 2

للتفكير وأجد الطريق الزراعي أبعد عن التلهي، وهذا أمر يرجع إلى الاقتصاد الفكري، أو أرى من الأفضل التريض بالذهاب إلى مجرى الماء وهذه مسألة حكمة عملية، دع أي غاية من هذه الغايات الجمالية أو الفكرية أو الصحية تقوم وحدها تجدد أنها صالحة وفي موضعها، ولكن المشكل الأخلاقية لا تظهر للعيان⁽¹⁾، ويصبح جوهر المشكلة الأخلاقية، مشكلة قيم متعارضة، تبحث في طبيعة القيم والمرغوب فيه، ومالا بد للفرد من أن يحكم به، وقد نحل الموقف طبقا لما تلميه علينا الدوافع الحيوانية، وعندئذ لا يكون الحل أخلاقيا، ولا يسمى صاحبه رجلا فاضلا، وإنما الرجل الفاضل هو الذي يضع معيارا يزن به الأعمال إذا كانت حسنة أو قبيحة، ولا يكفي بذلك بل لا بد من أن إختبار هذه المعايير. ونحن نسمي الرجل فاضلا حين يتحلى بالفضائل الذهبية المشهورة وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة.

وينظر ديوي إلى هذه الأربعة وفق مذهبه، أي من جهة الموقف الأخلاقي، فهي كلها مظاهر مختلفة لموقف واحد كلي، وفي الوقت نفسه ليست أي فضيلة قائمة بذاتها، بل "هي مناهج تتجه بالمرء نحو السلوك فصاحب القلب الصادق والاهتمام الشامل يتصف بالعدالة والمحبة، وصاحب النشاط الدائم يتصف بالشجاعة والعزم والقوة، ومن يهتم بالخير كان حكيما والعفة طلب اللذة غير ممتزجة بشيء آخر. فهي فضائل تتصل بالطريقة أكثر مما تتعلق بالموضوع"⁽²⁾، فحسب ديوي كل موقف أخلاقي يعد فذ في بابهِ وكل خير فهو خاص بموقف معين، فلا (مناص من العمل على استكشاف الخير اللازم لهذا الموقف المعين وإبرازه والحصول عليه على أساس ذلك النقص الذي يراد سده، ومصدر الشر الذي يراد علاجه)⁽³⁾ وبصيغة أخرى ليس ثمة خيرا مطلق ولا شر مطلق، بل هناك مواقف وكل موقف يمتاز بطابعه الخيري الخاص (فالخير فريد في الطريقة نفسها التي يعرض بها، لأنه العزم على حل موقف متميز ومعقد تتنافس فيه العادات والدوافع تنافسا لا يتكرر أبدا بشكل واحد وإنما يمكن أن يتكرر الخير نفسه مرتين بالعادة الجامدة

1 Ibid p. 206

2 جون ديوي ص 127 عن schilpp.henry stuaarts Dewey Ethical theory. p. 312-314

3 جون ديوي، تجديد في الفلسفة ص 278-279

التي تبلغ حد الثبات، وفي مثل هذا الروتين الجامد لا يوجد الشعور البتة لا بالخير ولا بالشر⁽¹⁾، لذا نجد في كتابه (تجديد في الفلسفة) وضع فصلا خاصا يدعو فيه إلى ضرورة الرجوع إلى المواقف الفعلية الفردية لا إلى سلطة عليا عند النظر في الأخلاق. وهذا لا يعني أن العملية الأخلاقية تنشأ من المقابلة بين ما هو خير وما هو شر أو بين ما هو صواب وما هو خطأ، وذلك لأنه إذا وضعت بدائل أو بإعتبارها خيرا أم شرا صوابا أم خطأ، خيارات الفعل Alternatives of action فلن يكون ثمة بالفعل أي مشكلة أخلاقية أمامنا. ولهذا فإن ديوي لم يفرض أو أهداف وغايات بل كانت كل محاولاته Choices أو يدعي خيارات أو بدائل في هذا الصدد) أن يدمج كل ما له قيمة في الخبرة الإنسانية التي لن تكتمل إلا إذا تيسر لنا معرفة الإنسان وسلوكه والطبيعة وتواصلهما العضوي⁽²⁾، والسلوك في اعتقاد ديوي ماهو إلا تفاعل بين الإنسان والبيئة، بين ما هو طبيعي وما هو اجتماعي، فهناك قوى داخل الإنسان وقوى خارجية عنه، والخير في التلاؤم البصير بين الجانبين. والمقصود بالتلاؤم البصير تدخل الروية في توجيه السلوك. وهذا يعني أن الفعل الخلقى عند ديوي يقتضي أن يكون موقفا يتسم بالحرية، أي أن يقوم على الروية والاختيار، و"الروية" في الفعل الخلقى تتمثل في تصور سبل النشاط الممكنة، Deliberation ثم تمحيصها، ثم النظر في النتائج التي تترتب على كل منها، ولا يقصد ديوي بالروية ما تحققه الأفعال من نتائج كما يزعم أصحاب مذهب المنفعة. فيقول: (ليست وظيفة الروية أن تؤدي إلى الفعل بإبراز أقصى نفعي ممكن الحصول عليه، بل وظيفتها حل مشكلات العمل الراهن، وأن تعيد إليه الاتصال وترد له الانسجام، وأن تستخدم الدوافع الضائعة وتوجه العادات نحو الطريق الصحيح، ولتحقيق هذه الغاية تنقطع الروية إلى ملاحظة الشروط الراهنة وتذكر المواقف السابقة. تبدأ الروية من موقف مضطرب وتنتهي بإختيار مسلك للعمل تشق طريقها فيه...)⁽³⁾.

ويواصل ديوي نقده لمذهب المنفعة الذي عرف بالنظرية الحسابية في الأخلاق خاصة في عنصر الروية ويرجع الأمر إلى الإستجابة الطبيعية للبيئة فيقول: (أول

1 Human nature and conduct p. 211

2 James, Goundlock. the moral writings of j /Dewey p. 195

3 الأهواني: جون ديوي، مرجع سابق ص 133

حقيقة أن الإنسان كائن يستجيب في أفعاله لمؤثرات البيئة، وتتعدد هذه الحقيقة عند الروية ولكنها لا تلغى بكل تأكيد... فالوليد لا يتحرك نحو ثدي أمه بسبب ترجيح حساب مزايا الدفء والغذاء على آلام المجهود، ولا يسعى المهندس لرسم الخطط أو الطبيب لبلوغ الشفاء بسبب حساب المزايا والمساوئ⁽¹⁾، وهكذا تصبح الروية والاختيار نظر في الحاضر من أجل الكشف عن أفضل السبل التي يسلكها المرء وهذا يترتب عنه بلا شك نتائج في المستقبل، وبذلك ترتد نظرية ديوي الأخلاقية إلى نظرية في القيمة، باعتبارها تتجاوز كونها مجرد استجابة لرغبات شخصية، لتصبح أحكاما موضوعية بإمكانها أن ترتفع إلى مرتبة الأحكام العلمية. وهذا ما أشار إليه ديوي (أحكام القيمة أحكام عن شروط موضوعات الخبرة ونتائجها، أحكام عما ينبغي أن ينظم تكوين رغباتنا وعواطفنا وملذاتنا)⁽²⁾، ذلك أن الأخلاق تعني الحكم على معنى ومغزى ما نفعله، وأن نستخدم ذلك الحكم في توجيه ما نعمل ولا يتأتى ذلك من الضمير أو العقل، "وإنما يكون بتنمية مهارات وعادات فكرية تساعدنا على تقدير عناصر الموقف وبديلات السلوك، وتساعدنا على ألا نحيز في تصور اتجاه نشاطنا"⁽³⁾، ويجب أن يعبر الفعل الخلقي عند ديوي عن خلق ثابت نسبيا، ذلك أن الثبات يعبر عن النضج والنسبية مرتبطة بمستوى نمو الشخصية، وبين النمو والنضج تعدل الشخصية، ذلك "أن كل فعل خلقي جزء من سلوك أكبر تنحو إليه الشخصية".⁽⁴⁾ وترتب على ذلك أن أصبحت الأخلاق مرتبطة ارتباطا قويا بالطبيعة البشرية، وهذا ما تجسد فعلا في مؤلف ديوي "الطبيعة البشرية والسلوك" إذ يرى أن الأخلاق تتعلق بصفة عامة بالسيطرة على الطبيعة البشرية "Human nature & conduct والارتباط بها لأن فصلها عن تلك الطبيعة سيؤدي حتما إلى فصل الإنسان عن الطبيعة المادية وعن العادات والتقاليد الاجتماعية. أما "الأخلاق التي تقوم على دراسة الطبيعة البشرية، بدلا من إغفالها. تجدد الحقائق الإنسانية الخاصة بالإنسان مستمرة مع الحقائق الخاصة ببقية الطبيعة

1 المرجع نفسه ص 133

2 المرجع نفسه ص 133

3 جون ديوي: الطبيعة والسلوك الإنساني مرجع سابق ص 226 225

4 Dewey j & tufts, Ethics op cit p. 176 - p. 179

وترتبط بذلك بين الأخلاق والطبيعة وعلم الأحياء ودراسة التاريخ والقانون والاقتصاد"⁽¹⁾.

7- إخضاع ديوي المشكلات الأخلاقية للمنهج العلمي:

لا يقتصر هدف ديوي من منهجه العلمي التجريبي تطبيقه على العلوم الطبيعية والمجالات المادية فحسب، بل إنه طالبنا بتعميمه على كل الدراسات الإنسانية، والجدير بالذكر أن هذه المحاولة تعد "امتداد لمحاولات الفلسفة الوضعية وعلى رأسها أوجست كونت الذي أراد أن يصل في العلوم الإنسانية عموماً إلى قوانين علمية يمكن على أساسها السيطرة على الظواهر الطبيعية من أجل تغييرها وإصلاح الحياة الإنسانية"⁽²⁾، وقد يرجع ذلك إلى اطلاع فيلسوفنا على مؤلفات "أوجست كونت" وفلسفته إلا أنه لم يتأثر بنتائجها بقدر ما تأثر بروحها وبضرورة تطبيق العلم على المجتمع وأنظمته والصلة بين الظروف الاجتماعية وبين العلم والفلسفة، رغم اعتقاد الكثيرين من صعوبة اصطناع المنهج التجريبي في المسائل الاجتماعية ومبرر هذا، هو أننا نثق دائماً في المنهج التجريبي في تكوين معتقداتنا عن الأمور التي ليست لها صلة بالحياة الإنسانية لكننا لا نثق به في الأمور الأخلاقية والجمالية والسياسية والاقتصادية وهذا يعد في نظر ديوي لغوا لا طائل من ورائه ونظرة سلبية للمنهج التجريبي الذي يعد - كما رأينا - جزءاً من خبرة كل إنسان. فلقد كان المذهب التجريبي وإنجازاته ولا يزال يحاول شق طريق له داخل الفلسفة نتيجة للنزعة الأثينية القديمة الراسخة التي كانت تفصل بين العلم والأخلاق، أو بمعنى أدق بين موضوعات الخبرة وموضوعات الأشياء في ذاتها التي تختص بما وراء الطبيعة. ومن هذا المنطلق استلزم تحديد الفلسفة عند جون ديوي بداية معالجة وتفسير الخبرة والقيم على نحو تجريبي، والعمل على تطبيق نتائج هذا المنهج وفق النظرة الآدائية على الواقع الاجتماعي، وهذا ما عبر عنه ديوي بقوله: "ليس التجديد المنشود الذي ندعو إليه مجرد تطبيق الذكاء من حيث هو أداة جاهزة، ولكنه تجديد يقتضينا أن ننقل إلى البحث في الشؤون الإنسانية والأخلاقية

1 جون ديوي: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ص 35

2 أميرة حلمي مطر: في فلسفة السياسة، نفس المرجع السابق، ص 124

الطريقة التي أوصلتنا إلى فهم الطبيعة الفيزيقية على النحو الذي نفهمه به الآن، أي طريقة الملاحظة والتجريب"⁽¹⁾، ولقد أدى إيمان فيلسوفنا الراسخ لإمكانات العلم وقدراته في حياتنا اليومية إلى جعل مادة المشكلات الاجتماعية فرعاً من فروع العلم الطبيعي ومن هنا نجد، يوحد بين طبيعة الحكم العلمي والخلقي ذلك لأن الأحكام العلمية لها نفس الخصائص المنطقية التي للأحكام الأخلاقية، كما أنهما يرجعان إلى حالات فردية وإلى أفعال ويتطوران إلى كليات عامة، ثم يعودان إلى التطبيق إلى حالات فردية⁽²⁾، وإذ يولي ديوي اهتمام ورغبة في توحيد منهج البحث في الأحكام العلمية والأحكام الخلقية مرده لاشتقاقهما من مجرى واحد هو الخبرة الإنسانية، مما يوجب إحداث التكامل بينهما، والقضاء على الثنائية بين العقلي والعملي، أو بين العلم والأخلاق⁽³⁾، الأحكام الخلقية إذن عند ديوي موضوعية منطقية، لا تختلف في ذلك عن الأحكام العلمية، مما يعدها عن الغرائز كمفهوم ثابت وجامد، ويجعل منها ميداناً إنسانياً يعتمد على التفكير العلمي ويبني على الذكاء - من خلال "الرؤية" و"الإختيار" اللذين يوجهان سلوك الفرد الأمر الذي يؤدي إلى القول بالحرية التي تكتنف الحياة الخلقية، والتي بمقتضاها يصبح الأفراد قادرين على خلق وتطوير معاييرهم الخلقية، وتنمية القوانين والمؤسسات القائمة من خلال المسؤولية التي هي تبة الحرية الأخلاقية كما دعا إلى ذلك ديوي⁽⁴⁾، وهذا يصبح كل من الحكم الخلقي والمسؤولية الأخلاقية حقيقتان هما يمثلان العمل الذي تخلق البيئته داخل أنفسنا. وتصبح الحرية عند ديوي ليست قيمة مطلقة منفصلة عن مجرى الحياة بل هي استعداد أولي في الإنسان، أو جزء من تكويننا، بإعتبار ما لدينا من قدرة على النمو، وعمل القيام بمختل ف النشاط الذي يمكننا أن نوجهه حسبما نشاء، فالحرية الأخلاقية ليست موهبة فطرية بل مكتسبة فنحن نكون أحراراً بقدر إهتمامنا بإمكانات النمو، وبقدر سعينا إلى تحقيق إمكانات ذاتنا والعمل على تجنب الجمود وعدم التغيير. والقانون الأخلاقي عند ديوي شأنه شأن القانون العلمي، في كونه صيغة للطريقة التي نستجيب بها حين تعرض علينا ظروف خاصة،

Dewey. J, Reconstruction in phil:p 9. 1

Dewey. j/ problem of men/op cite/p/216 2

Dewey. j: problems of men/ op cit /p/ 234 3

childs. J/. American pragmatism and education op cit p. 114 4

وفي إختيارنا لصحته بناء على نتائجه، لا على طبيعته الباطنية، وذلك أن الإختيار القائم على النتائج اضبط من ذلك الذي يعتمد على قواعد عامة ثابتة فضلا عما يحققه من تقدم مستمر، لأن في إختيارنا لأفعال جديدة تجريب لنتائج جديدة، على حين أن ثبات المثل العليا والمعايير الأزلية في حد ذاته إنكار لإمكان النمو والتقدم. "الأفكار الخلقية إذن أفكار أو فروض توجه السلوك وتقوده، وتتوقف قيمتها على ما يترتب عليها من نتائج، حيث تختير وتؤيد أو تعدل عن طريق هذه النتائج الحاصلة من العمل بها كأية أدوات فكرية"⁽¹⁾ وهكذا يستبدل ديوي تصنيف الحقائق التقليدية من نظام التعريفات والأنواع السامية الثابتة⁽²⁾، إلى نظام الفروض والقوانين وليس معنى - إدخال الطريقة العلمية في ميدان الأخلاق عند ديوي أن علم الأخلاق قد أصبح جزء من العلوم الطبيعية، ولكنه يعني أساسا أن طريقة البحث في العلوم الطبيعية يمكن أن تنتقل فكرتها ومنطقها إلى علم الأخلاق. ويقول "ديوي" إن الأحكام الخلقية أفكار أو فروض توجه السلوك، وتتوقف قيمتها على ما يترتب عليها من نتائج، بقوله هذا يكون قد ربط ربطا عضويا بين الوسائل والنتائج ذلك أن العلاقة المتبادلة بين الوسائل والنتائج هي التي تحدد السلوك المسؤول الذكي، فالغايات أو النتائج تقوم بواسطة الوسائل المطلوبة لتحقيقها، والوسائل تقوم في ضوء الأهداف والنتائج التي تترتب على استخدامها، وهكذا تتصل الوسائل بالغايات اتصالا مستمرا، والغايات تتكون من سلسلة الوسائل ولا يكون للغايات أساس بمعزل عن الوسائل، والوسائل أهداف في اللحظة الراهنة، والأهداف وسائل لأهداف جديدة⁽³⁾، وهكذا يمكننا القول أن الإنسان عندما يواجه موقفا معينا تنصارع فيه الحاجات والرغبات وتتنازع فيه القيم والأهداف، فإن الوصول إلى الخير المرتجى لهذا الموقف وإزالة الصراع وحل المشكلة يكون عن طريق البحث العلمي، "الذي يبدأ بتحديد المشكلة، ثم تجريب بعض الأفكار المقترحة على أنها وسائل لحل هذا الموقف، ثم نقارن بين مختلف النتائج التي توصلنا إليها، ونستقر في

1 ديوي جون: البحث عن اليقين. مرجع سابق ص 307-305

2 ديوي: جون تجديد في الفلسفة. مرجع سابق. ص 173

3 موريس ميخائيل أسعد، معنى الحرية ومكانتها في فلسفة جون ديوي التربوية رسالة ماجستير جامعة عين شمس، قسم الفلسفة، 1963 ص 57.

النهاية على فكرة منها، فنشرع في تجربتها لنرى مدى مطابقة النتائج الحاصلة للنتائج التي قدرناها عن طريق الأفكار، ثم نستخدم هذه الفكرة في حل المشكلة لنزيل ما بها من صعوبات"¹، وبما أن الأمور الأخلاقية تتعلق بالمستقبل لا بما حدث في الماضي على خلاف الأمور الطبيعية التي تتعلق بما حدث وكيف حدث، والتغيير الذي يحدث للأمور الطبيعية يتم بتغيير الظروف المحيطة بها وكذلك الحال في المسائل الأخلاقية إذا شئنا أن نغير خلق شخص ما فعلينا أن نغير الظروف الموضوعية التي تتدخل في تكوين عاداته وخلقه، وبهذا "يمكن أن تصبح الأخلاق علمية مادامت تخضع لمعيار موضوعي حين نقيس هذه الظروف الموضوعية، وما دمنا نستطيع تغييرها كما يحدث مع الظواهر الطبيعية" والأخلاق عند ديوي لا يمكن الفصل فيها بين ما هو فردي وما هو اجتماعي إذ أنها تنشأ فردية في رغبات واختيارات وميول تصدر عن سلوك، ثم تتحول إلى مجال اجتماعي أوسع، في تحقيقها ونتائجها.

8- العقبات الإستمولوجية وطبيعة الظواهر الأخلاقية:

يشير ديوي إلى بعض الصعوبات التي تعترض إمكانية البحث في ميدان الأخلاق منها ما يتعلق بطبيعة هذه المشكلات الاجتماعية فهي تتميز بمقارنة مع غيرها بنوع من التعقيد، فهي ذات طابع معنوي، ولها إمدادات متداخلة، بحيث يصعب علينا فصل بعضها عن بعض فلا يمكن عزل ما هو نفسي عما هو اجتماعي والعكس صحيح، ويظهر لنا تعقيد الظواهر الإنسانية أكثر في مستوى تداخلها مع ظواهر أخرى كالظواهر البيولوجية، هذا ويزداد تعقيداً عندما ندرك أنها لا تعرف الثبات والاستقرار إذ التغير صفة ملازمة لوجودها، فالإنسان من حيث الطبيعة كائن ينمو ويتطور عبر الزمان والمكان، وسلوكه ينطوي على مقاصد وأهداف. أضف إلى ذلك أنها خاضعة لمعتقدات إيديولوجية وقيمية سواء أكانت دينية أو سياسة أو اقتصادية، كما أن الفصل بين النظر والعمل في الفلسفة نتج عنه فصل بين مجالي العلم الاجتماعي والطبيعي وهذا التقسيم الذي رفضه ديوي حيث "يعتبر

1 Hook, sidney. Dewey. j.an intellectual portrait/the john day company. new york.1939. p. 95-96.

المشكلات الاجتماعية وجودية وهي فرع من العلم الطبيعي بالمعنى الواسع لكلمة طبيعي⁽¹⁾، في حين أن التصور الحاصل في أذهان الكثيرين أن مواضيع العلوم الاجتماعية تنتمي إلى مجال وعالم أعلى هو عالم القيم الأزلية بينما العلوم الطبيعية تنتمي إلى عالم أدنى متغير هو عالم الحياة المتبدلة. كما أن طبيعة الحكم في البحث الاجتماعي يستند إلى الاستحسان والاستهجان (الخلقي) وهو ما يشكل عقبة أمام تقدم هذا البحث وفي هذا يقول ديوي (ربما كان تناول الباحثين للمشكلات الإنسانية من ناحية اللزوم الخلقي والاستحسان الخلقي، ومن ناحية الخبث والطهر هو أكبر عقبة تقف اليوم في طريق تطوير المناهج السديدة في مجال الدراسات الاجتماعية)⁽²⁾ ونتج عن معيار الإستحسان الخلقي فقدان الثقة في إمكانية تطبيق المنهج التجريبي على البحث الاجتماعي ذلك ما يشير إليه ديوي (فنحن نثق بهذا المنهج في تكوين معتقداتنا عن الأمور التي ليست لها صلة مباشرة بالحياة الإنسانية ولكننا لانثق به في الأمور الأخلاقية والسياسية والاقتصادية)⁽³⁾، لأن ما تحكم به على موقف في النشاط الإنساني يصعب علينا أن نحكم به على موقف آخر لكثرة التفاصيل التي ينطوي عليها كل موقف. ولتجاوز هذه الصعوبات يرى ديوي ضرورة الالتزام ببعض الشروط التي من شأنها أن تساهم في أن يؤدي البحث الاجتماعي دوره. أهمها حسب ديوي التخلص من فكرة الفصل بين النظري والعملي التي لا تزال تطبع البحث الاجتماعي، مما يسمح بمعالجة قضايا العلم الاجتماعي بنفس الكيفية التي تعالج بها قضايا العلم الطبيعي. وهنا يستشهد ديوي بقول "إننا نجد في موقف اسبينوزا 1632-1677 spinoza ما يبرر الفكرة التي عرضها ودافع عنها اسبينوزا من أن حدوث الشرور الخلقية لا بد أن يعالج على نفس الأساس وفي نفس المستوى الذي يعالج به حدوث الصواعق"¹. ولهذه الفكرة التي يطرحها اسبينوزا مبرراتها من جهة مقتضيات المنهج العلمي... لأن مثل هذا المنهج هو الخطة الوحيدة التي يمكن أن تصاغ الشرور الخلقية صياغة موضوعية"⁽⁴⁾، وهكذا لم ينظر ديوي

1 ديوي جون، المنطق نظرية البحث، مرجع سابق، ص 742.

2 ديوي جون: المنطق نظرية في البحث، مرجع سابق، ص 753.

3 المصدر نفسه، ص 130.

4 ديوي جون: البحث عن اليقين، ص 752.

للأخلاق بصفقتها إحدى مشكلات البحث الاجتماعي نظرة منفصلة عن الدائرة الأوسع لمختلف وجوه النشاط الموضوعية في العلم... ولكن كفحص واقعي للمعايير التي لا تكف الظروف الراهنة عن خلقها لتحقيق التكيف بين السلوك المعتاد وبين الملائسات الجديدة وليس الغرض من تطبيق المنهج العلمي على القضايا الاجتماعية هو الحصول على نتائج وإنما في طريقة البحث، ذلك أن الصفة العلمية هي التي تؤكد منطق البحث وهذا الأخير هو الذي يوضح المقصود من علم السلوك⁽¹⁾، كما أن محاولة تطبيق مناهج العلم على مشكلات الأخلاق يرجع إلى اعتقاده الراسخ بأن مناهج العلم هي الوحيدة القادرة على ضمان استمرار تكيف القيم مع التغيرات والمتطلبات التي يحتاجها الإنسان، رغم اعترافه بأن العلوم الاجتماعية هي نسيبا في حالة من التأخر بالقياس إلى البحث الفيزيائي والبيولوجي، وهذا ما دعاه إلى التحذير من خطورة فصل العلم عن حياتنا الاجتماعية، إذ يقول: "إن فكرة الفصل التام بين العلم والبيئة الاجتماعية مغالطة شجع استهتار العلماء بما يترتب على عملهم من عواقب اجتماعية... ولا حاجة بنا إلى إقامة الحجة على أن العلم الفيزيائي ونتائجه تؤثر تأثيرا جسيما في الظروف الاجتماعية... فالظواهر الاجتماعية يستحيل فهمها دون أن يكون ثمة فهم مسبق للظروف الطبيعية وقوانين تفاعلها... فبغير العلم بالطبيعة لا تكون لدينا الوسيلة التي تحل بها تلك الظواهر تحليلا يرد مركباتها إلى عناصرها البسيطة"⁽²⁾، ومن ثم رفض تلك المقولة التي تذهب إلى أن تحول المنهج العلمي من دراسة العلوم الفيزيائية إلى دراسة القضايا الاجتماعية يكتنفه صعوبات يصعب تجاوزها، وحقته في ذلك أنه ليس ثمة اختلاف في النوع بين العالم الطبيعي والطبيعة الإنسانية، وهذا ما دعاه إلى إلقاء مسئولية تخلف الأخلاق عن ركب الحضارة والتكنولوجيا على عاتق الفلاسفة وعلى اللاهوتيين⁽³⁾، لهذا كان يعيب على أخلاق الماضي لأنها كانت تقوم بوجه عام على قواعد تحكمية لا على فهم علمي للإنسان وهذا ما دفعه إلى التأكيد على أنه لكي نصلح ذلك لا بد من الاعتماد على المعرفة العلمية وحدها، والاعتراف بأن

1 ديوي جون: البحث عن اليقين، ص 752.

2 شنيدر هيربرت، تاريخ الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 442

3 احمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، مرجع سابق، ص 120

الحياة الأخلاقية تجري في عالم الطبيعة وعالم المجتمع معا. فالطبيعة الإنسانية متصلة مع سائر الطبيعة المادية، ونتيجة لهذا لا بد لعلم الأخلاق أن يكون وثيق الصلة بكل من علم الفيزياء والبيولوجيا وسائر العلوم الاجتماعية المختلفة وكان هذا هو محور مؤلفه "الطبيعة البشرية والسلوك". ومن هنا يمكننا القول أن الأخلاق عند ديوي في جوهرها أخلاق طبيعية متطبعة بالطابع البيولوجي، ولا ينبغي أن نفهم من تلك العلاقة بين الأخلاق والإنسان، أن الفلسفة الأخلاقية عند فيلسوفنا هي نظرة متفائلة "وواردة عن الطبيعة الإنسانية، لأنها كما يقول "لوك (لا يمكن أن تحل كل المشكلات التي تواجهنا، بل أنها تقدم لنا أفضل الطرق لحل تلك المشكلات كلما أمكنها ذلك، فالأخلاق تعتبر بهذا المعنى محاولة جادة لتحديد وسائل وأدوات كل من الفكر والسلوك الذي له دلالة عظيمة في حياة الإنسان)⁽¹⁾، هذا وقد قضى إستعمال ديوي للطريقة العلمية في الأخلاق على الفصل بين ما يسمى بـ "الخير الأخلاقي" المتمثل في القيم والفضائل، و"الخير الطبيعي" المتمثل في الصحة والأمن الاقتصادي وغيرها ذلك أنه عندما يستطيع علم الكيمياء أو الطب أن يقدم المساعدة في القضاء على أمراض وآلام البشر، فإن نتائج هذه العلوم تصبح أخلاقية، ولهذا فكل ما نرجوه من أهداف تتعلق بما يسمى بـ "الخير الطبيعي" تصبح في نفس الوقت خيرا أخلاقيا⁽²⁾.

كما أزال ديوي بنفس الطريقة الفصل بين نوعين من القيم، أولهما القيم المطلقة وهي قيم لا توجد في عالمنا، بل في عالم علوي، وهي تلك الغاية التي يعنى علم الأخلاق ببحثها، كفضيلة العدل مثلا، والقيم الثانية "القيم الخارجي" وهي قيم نسبية أو القيم الأدائية Instrumental values ينشدها الناس كوسائل لتحقيق غاياتهم، وهي لهذا تختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم، لذا فهي غايات دنيا تتعلق بالعالم الذين عيش فيه، وهي وسائل لتحقيق الغايات الأولى مثل قيمة العربة أو المركبة التي تكون متوقفة على ما تحققه من خدمات لنا، وهكذا تكون

1 Ethel M. Albert & others "scientific method in ethics". in Great traditions in ethics, ed/ by. Ethel; M p. 389

2 النجيجي: النظرية الأخلاقية عند جون ديوي ومدى صلاحيتها للتطبيق في التربية المصرية، مرجع سابق، 165.

لدينا "القيم الأداتية" وميدانها الخبرة، والقيم المطلقة وميدانها عالم المثل، ثم رأى ديوي أن هناك ميدانا واحدا هو الخبرة وقيمها وذكر أن "الخير الطبيعي" و"الخير الأخلاقي" لهما نفس القيمة الأخلاقية مادام كل منهما ينهي مشكلة ويزيل نقصا، وما دامت نتائج استعمال كل منهما تؤدي نفعاً وتبعد ضرراً، ثم أن المثل العليا والأهداف ليست إلا مشروعات للعمل، فهي التي ترشد الخبرة وتوجهها وهي التي تنهي المشكلة وتوجهها. وتتوقف صلاحيتها كما تتوقف صلاحية أية فكرة أخرى على نتائجها، لذا فالقيم المطلقة لا تمثل ميدانا مستقلا منفصلا عن الحياة، و"القيم الوسائل" ليست مثل سقالة البناء يمكن فصلها عن البناء بعد انتهائه، ولكنها كأحجار البناء وسيلة لإتمامه، وجزء لا يتجزأ من تكوينه⁽¹⁾، ويهدف ديوي بصفة عامة من استعمال طريقته الأخلاقية إلى مجتمع لا يعتمد على عالم سماوي خارجي عنه، بل إلى عالم ينشأ فيه الخير من خبرة الحياة ويتعرض دائما للتغير والتبدل، نحو تمام النضج، خاصة أننا نعيش في عالم متغير باستمرار في نظمه الاجتماعية الاقتصادية والسياسية وأصبح التصنيع القائم على النتائج العلمية وسيلة تحسين الأحوال المعيشية ولم يعد يصلح أن يفكر المرء في ضوء العادات المتوارثة أو العرف السائد، بل لابد له من أن يستخدم عقله وتفكيره في إجراء هذا التطور والتقدم والتحسين والنمو. فالحضارة الراهنة ثمرة العلم الحديث والعلم نتيجة استخدام العقل في معرفة الطبيعة والسيطرة عليها، والعلم نفسه إنساني، ويخضع للتقييم، لأن العالم يختار الوقائع ويحدد الملاحظات والتجارب ويؤثر فرضا على آخر، ويوجه البحث العلمي كله وجهة خاصة يستفيد منها. والأمر كذلك في الضمير الإنساني، وهو محور الأخلاق فإنه ينشأ في الحضارة، الراهنة وبعد انعكاسا للنظم الخارجية في داخل الفرد. ومن هنا كانت السمة المميزة لديوي هي كما يقول زكي نجيب محمود - "محاولته استخدام منهج العلوم في التفكير في القيم الأخلاقية والسياسية والجمالية وغيرها، أملا في أن يؤدي ذلك إلى تغيير القيم القائمة بحيث تلائم ظروف الحياة المعاشة وتتماشى مع متطلباتها ومقتضاها، ومن ثم فإن التطبيق العام لمنهج العلم في كل ميدان ممكن من ميادين البحث هو الوسيلة الوحيدة والقادرة على حل مشكلات الديمقراطية والصناعة وهذا هو

مغزى فلسفة ديوي"⁽¹⁾ وهذا ما أكده آرثر. ج ويرث A; G; Wirth حينما ذهب إلى أنه "لا يمكن فهم القيمة عند ديوي بمعزل عن العلم ومنهجيه، وأن القيم الإنسانية والديمقراطية ترتبط أشد الارتباط بكل من العلم والصناعة"⁽²⁾.

وفي هذا نلاحظ نزعة ديوي العلمية في نظريته عن القيمة التي نظر إليها على أنها مسألة منهجية بالدرجة الأولى وليست نسقا ميتافيزيقيا كما هو الحال عند "شيللر" حيث رسم ديوي خطوطا رئيسية للمنهج الذي يصطنع في العلم كما يصطنع في كل جوانب الحياة. فأحكام القيمة هي أحكام عن شروط ونتائج ما نجربه من أشياء، ولهذا يعرف ديوي القيمة بأنها "كل ماله سلطة في توجيه السلوك وهذا العنصر من التوجيه القائم على فكرة القيمة ينطبق على العلم كما ينطبق على كل شيء آخر، إذ نجد في كل جهد علمي خطوات متتابعة مستمدة من التقديرات أو التقويمات، مثل القول انه خليق بنا أن نبحت هذه الوقائع كمعطيات أو شواهد"⁽³⁾، لقد حاول فيلسوفنا إذن تأسيس نظريته في "القيمة" على المنهج العلمي ونستدل على ذلك من خلال تصويره لتلك العلاقة الحميمة بين الأخلاق والعلم من جهة، وبين العلم والفن من جهة أخرى، على اعتبار أن الفن أحد القيم الإنسانية.

9- مشكلة تغير القيم وتدهورها ومبررات جون ديوي لها:

وفي سياق حديثه عن علاقة التغير الاجتماعي بتغير القيم الأخلاقية يبرر ديوي عجز الديمقراطية الليبرالية بصفاتها مثلاً أخلاقياً، تحتل المرتبة الأولى في سلم القيم الاجتماعية عن إيجاد وسائل ملائمة لمواجهة التغيرات السريعة وتحقيق الغايات المنشودة، لكون دعاها أشادوا قيم الفردية والحرية على أسس ميتافيزيقية مطلقة وثابتة، مستقلة عن التغير الزماني أو التاريخي، فيستدل على ذلك بتغير معنى الحرية عبر العصور فإذا كانت تعني في القرنين السابع عشر والثامن عشر تخلص رجال الصناعة من التقاليد الموروثة التي أعاقَت نمو قوى الإنتاج أصبحت تعني في القرن

1 نجيب محمود زكي: حياة الفكر في العالم الجديد ص 160

2 Arthur G. Wirth "J.Dewey versus the social efficiency philosophy" in: Studies philosophy & education, vol 1 -, N2 winter 1974 p. 169.

3 قنصوه صلاح: نظرية القيمة في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 148-144.

العشرين "التحرر من اللأمن المادي ومن الضغوط التي تمنع الجماعات من المشاركة في الموارد الثقافية الواسعة الموجودة"⁽¹⁾، فالواقع يثبت أنه كلما تغيرت الظروف الاجتماعية، تغيرت مدلولات القيم وتغيرت معها وسائل تحقيقها، هذا يتضمن أن فشل الليبرالية الكلاسيكية لا يكمن في القيم التي تدعو إليها بقدر ما هو في الوسائل المتخذة من أجل تحقيقها وهذا لا يعد في نظر ديوي مبررا للقضاء عليها. فهي تبقى نمط حياة إجتماعي وفردى يتضمن قيم الفردية والحرية وتحقيق الذات، و"أفضل وسيلة وجدت لتحقيق الغايات الكامنة في ميدان العلاقات البشرية الواسع، ولتطوير الشخصية الإنسانية"⁽²⁾، إلا أنها غير كافية لكونها اهتمت بالحياة السياسية وأهملت البعد الاجتماعي الأخلاقي ولتجاوز ذلك تطلب الأمر إيجاد آليات لتنظيمها وتوجيهها صوب تحقيق غاياتها الأصلية ذات البعد الإنساني. ولا يتأتى ذلك حسب ديوي إلا بوضع هذه القيم في طرق ملائمة للظروف الراهنة، ودعم المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية لقدرات الأفراد، هذا بالإضافة إلى ضرورة وجود وسط ثقافي متميز بالوعي والحرية وهذا يتطلب وقتا وجهدا كبيرين، لذا نبجده سعى إلى تأسيس ما يسمى "ديمقراطية المشاركة" حيث يقول "الديمقراطية لا تترقى إلا إذا اشتركت عناصرها في توجيه الأمور العامة التي يشترك فيها الناس جميعا"⁽³⁾.

غير أن نجاح وتحقق هذه القيم على أرض الواقع خاصة ما يعرف بفضائل الديمقراطية، من حرية ومساواة وتكافؤ للفرص يبقى متوقفا ومرتبطا بما ارتباط بفلسفته التربوية وبنظريته إلى دور المدرسة في المجتمع المتطور أو الصناعي حيث يؤكد ديوي على ذلك بقوله: "إنما يجب أن تغرس وتتغذى، إنها متوقفة على التربية"⁽⁴⁾، وخاصة التقدمية، ومن هنا تتضح أهمية التربية- في نظر ديوي - باعتبارها عملية اجتماعية تكسب الفرد أنماطا من السلوك والأفكار والقيم التي تؤهله لأن يصبح فردا فعالا متحمسا لتحقيق الخير والأمن والاستقرار الاجتماعي،

1 حنيفي جميلة، منهج الإصلاح الاجتماعي لدى جون ديوي، مرجع سابق، ص 39
2 Dewey. j, Intelligence in the Modern World. John Dewey's philosophy. edited by Ratner j; p. 400.

3 ديوي جون، تجديد في الفلسفة، مرجع سابق، ص 335

4 حنيفي جميلة، منهج الإصلاح الاجتماعي لدى جون ديوي، مرجع سابق، ص 68

فهي السبيل إلى عالم أفضل، لذا نجده في كتابه "الديمقراطية والتربية" يعرف الفلسفة بأنها "النظرة العامة للتربية". وهو بهذه الفكرة يحذو حذو سقراط وأفلاطون فأخذ بروح الفلسفة لديهما واتجاهها إلى البحث في الأمور الإنسانية، ومحاولة الرقي بالمجتمع عن طريق التربية، والثورة على التقاليد الجامدة التي لا تسير العصر، لكنه مع ذلك ورغم إعجابه بالفكر اليوناني فإنه يقف ضده، خاصة عندما يعطي الأولوية للجانب النظري ويقده على الجانب العملي، وفي التمييز بين الناس بحيث يكون أعلاهم مكانة الفلاسفة وأدناهم عامة الناس، مما يتنافى ومبدأ الديمقراطية باعتبارها أهم القيم التي يدافع عنها.

خلاصة:

وقصارى القول إن "جون ديوي" إهتدى إلى إعادة صياغة فلسفة جديدة على أنقاض بعض التيارات الفلسفية، ولهذا عمد إلى مناقشة تلك الآراء سواء في الفلسفة اليونانية أو الفلسفة الحديثة، مستعينا في ذلك بالتطورات الحاصلة في العلم التجريبي. وقد إبتعد ديوي تماما عن التصورات المثالية والمطلقة في نظريته الأخلاقية، بل على العكس أنزل الأخلاق ومستوياتها من برجها العاجي، المثالي، والمطلق، إلى عالمنا الواقعي الذي نعيش فيه، ومن ثم جعل الأخلاق ميدانا مرتبطا بالبيئة الاجتماعية والمادية ولا تظهر إلا فيها حيث وجد أمامه مدرستان للإصلاح الاجتماعي إحدهما ترى أن الأخلاق تنبع من الباطن، فإذا شئنا تغيير النظم الإنسانية البالية والبحث عن الأفضل فعلينا بتطهير النفس وتصفية القلب والثانية ترى أن الإنسان ثمرة البيئة، وبالتالي فإن تغيير النظم يؤدي إلى تغيير الطبيعة الإنسانية. فوقف ديوي بينهما، معتبرا أن السلوك الإنساني هو تفاعل بين الإنسان والبيئة، بين ما هو طبيعي وما هو اجتماعي، فهناك قوى داخل الإنسان وقوى خارجية عنه، والخير هو في التلاؤم البصير بين الاثنين عن طريق الروية التي تساعد في توجيه السلوك، وهي نظر في الحاضر يؤدي بلا ريب إلى نتائج في المستقبل.. وهذا ارتدت نظرية ديوي الأخلاقية إلى الاختيار بين المواقف العملية المعقدة. كما رفض أخلاق المدرسة النفعية التي تربط بين الأخلاق ونتائج الأفعال لأنه اعتقد أن المعيار الأخلاقي لا يمكن النظر إليه على ضوء المشاعر التي تصاحب اللذة، واهتم

بالدوافع والشخصية والذات التي تعمل متكاملة من أجل تحقيق سلوك إنساني صحيح، كما رفض ديوي وضع قوائم تتضمن الفضائل، لأنها في نظره ستتأثر بالعادة والتقاليد وهما من ألد أعداء التقدم، وأكد على أن الأخلاق التي يقصدها يجب أن تنبع من داخل اهتمام الإنسان. ولكون الأخلاق مصدرها المجتمع فإنها تعود إلى التربية لذلك قال ديوي "إذا كانت موازين الأخلاق منحطة، فذلك ناشئ عن نقص في التربية التي يتلقاها الفرد في تفاعله مع بيئته الاجتماعية ويرجع ذلك إلى تأكيده على ضرورة إعادة صياغة مقولة "البقاء للأصلح" في إطار البناء الاجتماعي الشامل حتى يتسنى لنا إدراك ما تنطوي عليه الأخلاق من سمة تطويرية عبر التحولات الجوهرية في أحوال الإنسان وظروفه. نستدل أيضا أن ديوي قد استخدم المناهج التطورية ليكشف لنا عن كيفية تطور المجتمع المعقد الذي نعيشه، كما يكشف أيضا عن آثار النظم الأخلاقية الأولية التي ما زال لها وجود في حياتنا. إن التغيرات في العمليات الأخلاقية تعتمد اعتمادا أساسيا على التغيرات التي تحدث في المجتمع وفي هذا نلاحظ أثر دارويني واضح، وذلك باعترافه شخصا "إن فلسفتنا ترتبط ارتباطا وثيقا بأفكار النشوء والتطور في علوم الحياة"⁽¹⁾، وأن كان ديوي لا يدين بأفكاره التطورية إلى داروين فحسب، وإنما يدين أيضا لسبنسر وتوماس هكسلي⁽²⁾ "1825-1905 Huxly" خاصة إذا عرفنا أن "سبنسر" قد استخلص نتيجتين أساسيتين من دراسته للعلم والمجتمع.

أولهما: أن التطور الاجتماعي يتبع نفس قوانين التطور البيولوجي.

وثانيهما: أن قوانين التطور الاجتماعي قد أفرزت قانون التقدم.

هو الشارح الأمين لنظرية التطور عند داروين وكان أستاذ جون ديوي في علم وظائف الأعضاء) الفسيولوجية (بجامعة فيرمونت وكان هكسلي أحد السذين شجعوا فيلسوفنا على اعتناق المذهب البيولوجي.

فالمجتمع في نظره مثل أي كائن عضوي بيولوجي يتطور بالضرورة في الزمان والمكان وبالتالي فإنه يتقدم وفق قانون طبيعي. ولقد كان لهاتين النتيجتين أبلغ الأثر في نظرة جون ديوي ومساهمته البيولوجية. وهذا ما دفع "وليام جيمس" إلى القول

Dewey. J, Democracy and, Education, p. 111 1

Thomas henry Huxly 2

بأن "فلسفة ديوي تتشابه إلى حد كبير مع فلسفة سبنسر خاصة في مسألتين أساسيتين أحدهما، أن كلا الفيلسوفين اعتنقا مذهب التطور، والأخرى، أنهما اتخذا من علم الأحياء وعلم النفس أساسا لفلسفتهم⁽¹⁾" إلا أنهما رغم هذا الاتفاق التام بين الفيلسوفين في الأخذ بنظرية التطور يؤكد جيمس على أن ديوي يختلف عن "سبنسر"، في أن لديه ديوي يعد بحق فيلسوفا تجريبيا خالصا. بمعنى أن كل شيء واقعي يعتبر موجهًا لمادة الخبرة فليس ثمة شيء عند ديوي غير معروف أو مطلق وراء عالمنا المحدود، بل أن كل شيء عنده متغير وله دلالة عملية، وهكذا لم يعد هناك مجال للشك من أن نظرية التطور لم يقتصر تطبيقها على المجال البيولوجي فحسب وإنما امتد تأثيرها أيضا إلى مجال الفلسفة خاصة الأخلاق والقيم الإنسانية، هذا ما أكدته "هكسلي" أن عملية التطور تؤمن بوجود "القيم" بل وتنبثق منها، وهذا ما حفزه إلى القول بأنه ينبغي على العلماء أن يأخذوا في اعتبارهم أن القيم ليست مجرد انبثاق من العملية التطورية فحسب، بل أنها تلعب دورا فعالا فيها، وإذا أردنا أن نتحقق من ذلك علينا أن نرجع إلى التحليل العلمي ونتائج، الذي سيكشف لنا بالضرورة عن وجود هذه القيم في عملية التطور، ومن ثم تصبح الأخلاق نتاجا وواسطة في التاريخ. وهنا يكمن المغزى الفلسفي لنظرية التطور إذ يمكنها في ضوء ذلك أن تمددنا بالمعرفة، ونظرة فكرية، وعقلية عن العالم الذي نعيشه، وبمعنى آخر إنها تساعدنا في بناء أخلاق علمية⁽²⁾ وهذا لا يعني أن نظرية التطور قد تركت بصماتها على وجدان وعقل فيلسوفنا فحسب، بل نجد لها أثرا كبيرا لا يمكن إغفاله على الفلسفة البرجماتية "إذ سائر الاتجاه البرجماتي النزعة التطورية في التماس العمل المستمر والانصراف عن العلم المجرد إلى المنفعة المجدية، وخالفها في اعتبار المعاني العقلية تعبيرا عن مطالب الكائن الحي غايته حفظ حياته، ومساعدته على التطور إلى الكمال"⁽³⁾، لهذا أكد الفلاسفة البرجماتيون على الجانب البيولوجي⁽⁴⁾، لا الميتافيزيقي

1 W, James "Chicago school in; the works of w; james, ed /by, frederick H burkhardt and others, p. 103

2 T.H Huxly, Evolution and ethics, p. 32

3 الطويل - توفيق ١: فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، نفس المرجع السابق، ص 269

4 لا يفهم من ذلك أن البرجماتية صورة طبق الأصل من المذهب التطوري إذ أن البرجماتية تختلف عنه اختلافا كبيرا في أن الكائن الحي في البرجماتية هو الذي يكون العالم على حسب مطالبه، بينما هذه المطالب في التطورية نتيجة تأثير العالم في الكائن الحي.

للأفكار إذ اتفقوا على وجوب دراسة المثل والأفكار من الناحيتين البيولوجية والاجتماعية على السواء. ورغم هذا الاتفاق إلا أن تأثرهم بالنظرية التطورية كان متفاوتا من فيلسوف إلى آخر. إن الخبرة الإنسانية ترتبط ارتباطا وثيقا بتصور ديوي لطبيعة الأخلاق، وهذا ما أكدته ديوي عندما دعا إلى ضرورة المطالبة بجعل الخبرة مرشدا لنا في العلم والحياة الأخلاقية.

لقد استطاع ديوي أن يطبق بنجاح منهجه العلمي على الأخلاق إذ رأى أن كل الحالات الأخلاقية قابلة لأن تحول إلى حالات تجريبية ومن ثم أكد على أن منهج الأخلاق منهج علمي بالدرجة الأولى، ومحاولة تطبيقه مناهج العلم على مشكلات الأخلاق، يرجع إلى اعتقاده الراسخ أن مناهج العلم هي الوحيدة القادرة على ضمان استمرار تكيف القيم مع التغيرات والمتطلبات التي يحتاجها الإنسان، ومن هنا رفض ديوي تلك المقولة التي تذهب إلى أن تحول المنهج العلمي من دراسة العلوم الفيزيائية إلى دراسة القضايا الإنسانية ينطوي على صعوبات جمة، إذ أن السلوك الإنساني أكثر تعقيدا من سلوك الموضوعات الطبيعي، إلا أن ديوي قد رفض هذه النظرة رفضا قاطعا وحجته في ذلك أنه ليس ثمة اختلاف في النوع بين العالم الطبيعي والطبيعة الإنسانية وهذا ما دعاه إلى إلقاء مسؤولية تخلف الأخلاق عن ركب الحضارة والتكنولوجيا على عاتق الفلاسفة الأخلاقيين وعلى اللاهوتيين. لهذا كان يعيب على أخلاق الماضي لأنها كانت تقوم على قواعد تحكمية لا على فهم علمي للإنسان وهذا ما دفعه إلى التأكيد على أنه لكي نصلح ذلك، لابد من الاعتماد على المعرفة العلمية وحدها.

والاعتراف بأن الحياة الأخلاقية تجري في عالم الطبيعة وعالم المجتمع معا فالطبيعة الإنسانية متصلة مع سائر الطبيعة المادية. ونتيجة لهذا لا بد لعلم الأخلاق أن يكون وثيق الصلة بكل من علم الفيزياء والبيولوجيا وسائر العلوم الاجتماعية المختلفة وهذا هو محور مؤلفه "الطبيعة البشرية والسلوك".

ومن هنا يمكننا القول أن الأخلاق عند ديوي بهذا المعنى أخلاق طبيعية متطبعة بالطابع البيولوجي. إلا أنه رغم تلك الأهمية التي أولاها فيلسوفنا للعلم ومنهجه التجريبي، في تفسيره للأخلاق والقيم، إلا أن البعض قد انتقد ديوي انتقادا شديدا، فعلى سبيل المثال:

أ- يرى دافيد مارسيل أنه إذا كان ديوي قد أصر كل الإصرار على المنهج العلمي إلا أنه لم يعين لنا بوضوح حدوده بالنسبة للدراسات الاجتماعية أو التاريخية، ولم يستخدم ديوي المنهج العلمي استخداما متسقا، رغم أن ديوي قد ميز بين العلم كإجراء عملي ومجموعة من المعطيات المحققة وكموقف عام من مشكلات المعرفة، إلا أن هذه التمييز - كما يذهب مارسيل لم يكن واضحا تماما في كتاباته عن المشكلات الاجتماعية. فديوي لم يصب اهتمامه على المشكلات إلا ليؤكد أن الرأي العام بحاجة أن يتعلم مبادئ الإجراء العلمي⁽¹⁾.

ب- لقد انتهت الماركسية أيضا إلى أن المنهج التجريبي عند ديوي لا يزيد على منهج الاعتماد على المحاولة والخطأ ويترك التخطيط للمصادفات ومن ثم فهو منهج غير علمي لأنه يفترض عوامل عديدة غير معروفة وغير محددة بحيث لا يمكن معها التنبؤ بتغيير المجتمع، إنما نوع من التعمية لأنها ترد التغيير الاجتماعي إلى تغير الطبيعة الإنسانية، وهذا شيء بطيء ثم ترك هذا التغيير مرهونا بالاختبار الإنساني⁽²⁾.

وقد نلاحظ أن هذه الانتقادات قد تحاملت كثيرا في هجومها على إيمان فيلسوفنا بأهمية المنهج العلمي في الدراسات الإنسانية، إذ أن ديوي كان يهدف من منهجه توضيح كيف تساعد الظروف الاجتماعية في حقبة بذاتها على تشكيل قضايا الفكر وتوضيح كيف يتغير المناخ الفكري إذا ما تغيرت تلك الظروف، وهذا ما دفع "جون سميث John Smith إلى التأكيد على أن ديوي قد استخدم مذهبه في المنهج العلمي بنجاح لا نظير له بغرض إقامة استمرارية متصلة بين المعرفة وعملية التقييم ولقد حقق ديوي ذلك بالفعل لأنه نظر إلى المعرفة والتقييم من حيث أنهما تهدف إلى التحكم⁽³⁾.

وهذا تغدو فلسفة ديوي في الخبرة فلسفة التجريب هي بحق عملية، وهذا يفند لنا تلك المزاعم السابقة التي تذهب إلى أنه من العسير تطبيق المنهج العلمي على

1 مارسيل دافيد: فلسفة التقدم، ترجمة خالد المنصوري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987 م. ص 226

2 حلمي مطر أميرة: في فلسفة السياسة، دار الثقافة للنشر، القاهرة 1985 ص 129
3 John Smith, J. Dewey, a philosopher of experience. The review of Metaphysics, vol. 13, N2, 1959, p. 69

الأمر الإنساني بحجة أن هذا يؤدي بنا إلى التخلي عن جميع المعايير وعن كل سلطة ويمكننا الرد على هؤلاء بأن زعمهم هذا قد يكون صحيحا لو كان المنهج عند فيلسوفنا يعني التخيُّط والسلوك الأعمى ولكن لما كان المنهج يدل على التوجيه بالمعرفة والفكر، فإنه يعد شيئا ضروريا لتلك المعايير ولكل القيم الإنسانية التي حاول ديوي تأسيسها على هذا المنهج، وهذا ما لاحظناه بالفعل في ربطه العلم بالدراسات الإنسانية كالأخلاق والفن. كما حاول جون ديوي أن يضع للبشرية دينا وضعيا فلم يعجبه الدين المسيحي السائد في العالم الغربي، ولم يكلف نفسه دراسة الأديان السماوية الموجودة بالفعل مثل اليهودية والإسلام، وهذا كان شأن كثير من الفلاسفة الغربيين سواء في أوروبا أو في أمريكا، فمعظم فلاسفة البرجماتية إن لم يكن جميعهم رفضوا الميتافيزيقا لأنها غيبية، ثم يعودون إلى قبول الدين ليس لأنه أمر واجب الإيمان به ولكنهم يقبلونه لأنه يحقق لديهم نفعاً ما، مثل الراحة النفسية والشعور بالسعادة. إلا أن مجرد تفكيرهم في وضع دين إنساني للإنسانية كفيل بإخراجهم من حظيرة الإيمان ليدخلهم إلى الكفر والفسوق. وهذا مصداقاً لقول الله تعالى: ("يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين. يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم")⁽¹⁾، وغيرها من الآيات التي تبين للناس، خاصة أهل الكتاب، أنهم مدعوون إلى تصحيح عقائدهم والإيمان بالله تعالى وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء خيره وشره. كما أن قول ديوي بالترقية بين الدين والتدين، قول ينجح نحو الثنائية والازدواجية، فالدين والتدين واحد. الدين ينسب إلى الشريعة السماوية التي أرسلها الله تعالى على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم. وما تتضمنه من شرائع وعبادات ومعاملات، ومن يؤمن ويعمل بها صار متديناً، فهو دين واحد ومتدينون كثيرون ولا سبيل للحديث عن أديان كثيرة بعدد البشر كما أراد ديوي.

وفي الأخير نقول أن الأخلاق عند ديوي ليست إلا تجسيدا للوقائع البيولوجية والعلمية بالإضافة إلى الوقائع الثقافية المكتسبة التي تعد سياقاً اجتماعياً يدفع الإنسان نحو الحركة والتقدم، أراد أن يكون له نسقا فلسفياً، ومنهجاً أداتياً، متميزاً

1 القرآن الكريم: الآية 15 و16، من سورة المائدة.

عن البرجماتية، يلائم التفكير في القرن العشرين. وتبقى أهم نتيجة نصل إليها هي التأكيد على جغرافية الفكر، ذلك أن نقطة انطلاق أي مفكر ترتبط بظروف بلاده وسمات شعبه الذي يفكر له، لذا علينا أن ندرك ونعي أن نمط النمو الحضاري الغربي ليس هو النمط النموذجي للتقدم، فللغرب تاريخه، وقيمه، وتوجهاته، التي قد تختلف عن نظائرها لدينا، فقط علينا أن نثق في قدراتنا ونشجع عقولنا، في ضوء تراثنا الحضاري، لنبدع قيمنا الخاصة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولا - قائمة المصادر باللغة العربية:

- 1- ديوي جون: الديمقراطية والتربية ترجمة منى عقراوي، زكريا ميخائيل، . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية 1954
- 2- _____: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة محمد ليبس. النجيجي. مؤسسة الخانجي، القاهرة، طبعة. 1963
- 3- _____: المنطق نظرية البحث. ترجمة زكي نجيب محمود، دارالمعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1969
- 4- _____: تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسي قنديل وزكي نجيب محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة. 1959
- 5- _____: المبادئ الأخلاقية في التربية ترجمة عبد الفتاح السيد هلال، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني الدار المصرية للتأليف والترجمة، طبعة 1966
- 6- ليون ترو تسكي وجون ديوي: أخلاقهم وأخلاقنا، وجهتنا النظر الماركسية والليبرالية في المثل الأخلاقية، ترجمة سمير عبده، منشورات دار الآفاق. الجديدة بيروت 1985

المصادر باللغة الأجنبية:

- 1- Dewey, John: & tufts James; Ethics. New york, Henry Holt and company, 1936
- 2- John Smith, J. Dewey, a philosopher of experience. The review of Metaphysics, vol. 13, N2, 1959

- 3- Dewey. J, Democracy and, Education,
- 4- Dewey. j, Intelligence in the Modern World. John Dewey's philosophy. edited by Ratner j;
- 5- Dewey, J. Ethics/hennery holt and company: New york; 1947

المراجع باللغة العربية:

- 1- إبراهيم مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار الوفاء لندنيا للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط 1، 2000
- 2- إبراهيم زكريا: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، الطبعة الثانية 1975
- 3- إمام عبد الفتاح إمام: محاضرات في فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة طبعة 1974
- 4- حلمي مطر أميرة: في فلسفة السياسة، دار الثقافة للنشر، القاهرة 1985
- 5- حنيفي جميلة، منهج الإصلاح الاجتماعي لدى جون ديوي.
- 6- كانت إيمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي مراجعة عبد الرحمن بدوي، القاهرة، طبعة 1965.
- 7- نجيب محمود زكي: حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق القاهرة، طبعة 1983.
- 8- الطويل توفيق: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها دار الثقافة للنشر، القاهرة الطبعة الرابعة 1985.
- 9- شنيدر هربرت: تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة محمد فتحي شنيطي مكتبة النهضة، القاهرة، طبعة 1964.
- 10- الأهواني أحمد فؤاد: جون ديوي سلسلة نوابع الفكر الغربي، دار المعارف القاهرة، الطبعة الثالثة 1968.
- 11- العوا عادل: القيمة الأخلاقية" الشركة العربية للصحافة والطباعة والنشر. 1965.
- 12- اللبان إبراهيم والطويل توفيق وآخرون: مشكلات فلسفية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1954.
- 13- مارسيل دافيد: فلسفة التقدم، ترجمة خالد المنصوري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987.

14- محمد اسماعيل قباري، قضايا علم الأخلاق، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
الطبعة الثانية 1978
المراجع باللغة الأجنبية:

- 1- W, James "Chicago school in; the works of w; james, ed/by, frederick H burkhordt and others,
- 2- T.H Huxly, Evolution and ethics,
- 3- Arthur G. Wirth "J.Dewey versus the social efficiency philosophy" in: Studies philosophy & education, vol 1 -, N2 winter 1974
- 4- Ethel M. Albert & others "scientific method in ethics". in Great traditions in ethics, ed/ by. Ethel; M
- 5- Hook, sidney. Dewey. j. an intellectual portrait/ the john day company. new york. 1939
- 6- M orton; White, pragmatism and American mind
- 7- G eorge, DykhuiZen, J: Dewey. "American philosopher and educator",

الرسائل الجامعية:

- 1- مورييس ميخائيل أسعد، معنى الحرية ومكانتها في فلسفة جون ديوي التربوية رسالة ماجستير جامعة عين شمس، قسم الفلسفة، 1963.

المعاجم والموسوعات:

- 1- صليبا جميل: المعجم الفلسفي، الجزء الأول دار الكتاب اللبناني، بيروت، طبعة 1982
- 2- ابن منظور: لسان العرب المجلد الرابع، دار إحياء التراث العربي ببيروت، لبنان طبعة 1988

القسم الخامس

معركة المفاهيم الأخلاقية في الفلسفة المعاصرة

أولاً - نيتشه و«تدبير المتوحد» لأخلاق المتفرد

ثانياً - جاك ماريان وتشخيص الأزمة الأخلاقية الغربية

ثالثاً - جدلية العلاقة بين الأخلاق والسياسة عند برتراند راسل

رابعاً - الأخلاق الوجودية عند دوستوفسكي

خامساً - الإتيقا والغيرية: تجليات الوجود في فلسفة الأخلاق عند
ليفناس

سادساً - أخلاق النزعة الإنسانية عند رجاء غارودي

نيتشه و«تدبير المتوحد» لأخلاق المتفرد

المولدي عزديني

تونس

«إن الأخلاق في أوروبا اليوم هي أخلاق حيوان القطيع: مُما يعني، على حسب فهمنا للأمور، أنها مجرد ضرب واحد من ضروب الإنسانية، يمكن أن يكون، أو يجب أن يكون، في جوارها وأمامها وورائها أنماط أخلاق أخرى عديدة، وقبل كل شيء، أخلاق أعلى»⁽¹⁾.

1- الإتيقا و«تدبير المتوحد» للقيم فيما وراء الخير والشر:

مساعدة المتوحد في تدبيره للمتفرد:

ما عسى أن يكون زرادشت؟ أهو النبي في ملته والمخلد في قومه أم هو «شخصية مفهومية»⁽²⁾، من تدبير فلسفة «ما وراء الخير والشر»⁽³⁾؟ وما عسى أن

1 نيتشه، ما وراء الخير والشر (تباشر فلسفة للمستقبل)، الفصل الخامس: في تاريخ الأخلاق الطبيعي، تعريب جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبه، دار الفارابي-بيروت والمؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار-بئر مراد رانس/الجزائر، ط. 1، 2003، § 202، ص 149.

2 Deleuze (Gilles) et Guattari (Félix), Qu'est-ce que la philosophie?, éd. Minuit, col. Critique, Paris, 1991, p. 62.

3 هو عنوان كتاب لنيتشه وفيه تجاوز لمنطق التفكير الأخلاقي المعهود في الحكمتين الشعبة والفلسفية. أنظر: الهامش 1. وأنظر أيضًا النسخة الفرنسية ضمن الأعمال الكاملة: Par-delà bien et mal (Prélude d'une philosophie de l'avenir), in OPC, t. VII, trad. de l'allemand par Cornélius HEIM, Isabelle HILDENBRAND et Jean GRATIEN, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Plessis-Trévisé, 3 juillet 2006.

يكون المتوحد؟ هل هو شخصية فيلسوف ما أم هو قيمة أخلاقية في أخلاق الـ «ماوراء»؟ ألا يكون المتوحد هو المتفرد من أجل استقامة التفكير ومن أهله؟ أيكون «تدبير المتوحد» هو شأن التفكير الإتيقي؟ ولماذا الإتيقا في عصر نَسَبَ لذاته كثرة الإتيقات والتفقه في مأسستها والدِّفاع عنها في عصر حقوق النَّاس؟ أ تكون الإتيقا تفكيراً قيمياً ومكرمةً فلسفية من زرادشت لمن يسبح في المعمورة الكونية وغيبه في «حقوق الإنسان»؟ أهى انتزاعٌ لرفيع القيم من تحت أقدام السوقة والبهيمة المعاصرئين؟ أيتقي السُّؤال على إيمان زرادشت المتوحد بقيمه؟

يجيب نيتشه مبدئياً، وفي صيغة سالبة: «لا يؤمن المتوحد بأن فيلسوف ما -إذا كان هكذا على الفيلسوف أن يبدأ دوماً متوحدًا- كان له أن عبر في وقتٍ ما ومن خلال كتب عن آرائه الحقيقية والقصى: ألا يكتب بالضبط كتباً لإخفاء ما يُضمِرُ في سريره؟ بل، إنَّه يشكُّ أصلاً إن كان بوسع فيلسوفٍ ما تملك آراء "قصوى وحقيقية"»⁽¹⁾. فهل يعني هذا إحلال الفضاء البشري للإتيقا محلَّ الفضاء الصَّني (الكلاسيكي) للحقيقة وكواسرها؟ فَمَنْ ذا الذي يجرؤ على القول في الإتيقا؟ أهو المتوحد المدير لقيم ما وراء الخير والشر أم هو السياسي الشَّعوف بالدِّفاع عن استحقاقات الثورة وما في جعبته من بقايا مقولة الالتزام؟ ألسنا في عصر فلتان القيمي الثري (الأخلاقي والسياسي والحقوقى) من التزامه بالقيمي الفقير إلى طاغيته؟ وما عسى أن يكون مستطاع التفلسف-الإتيقي من كلِّ هذا؟ صحيح أن "للفلسفة وبالتالي للفكر، مهمة استثنائية، متجددة"⁽²⁾، إنَّها تناول للمتفرد في التاريخ"⁽³⁾؛ لكن، فيم يكمن عنصر التفرد؟ أهو خصيصة الفرد من أمثال ربنسون كروزوي وحي بن يقظان وزرادشت أم هو بدعة في القول الفلسفي يتجمل به عند العجز عن الوصل؟

إنَّ المتفرد هو القيمي-الإتيقي في الإنسان والشيء والعلم والحرب والزَّواج ومحبة الآخرين المستعصية على الوجدان... الخ. وما عسى أن تكون العلاقة بين

1 Nietzsche, Par-delà bien et mal, chap. 9: Qu'est-ce qui est aristocratique?, in OPC, t. VII, op. cit., § 289, p. 204.

2 يفيد استخدام هذه العلامة ((...)) تدخُّلنا في النصِّ الأصلي.

3 العيادي (عبد العزيز)، ميشال فوكو (المعرفة والسلطة)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط. 1، بيروت، 1994، ص 114.

المتوحد والمتفرّد؟ يكون المتوحد شخصاً فلسفياً، فيكون المتفرّد شخصيته المفهومية. والأوّل لا يكون إلّا بشراً بمنّ قلّ وندر من نوعه. أمّا الثاني فيكون منه بعين فرادته واستثنائيته في نظاميّ الذات والأشياء. وهكذا، فإنّ تفرّد القيمي بإتيقاه هو من توحد الشخص الفلسفي بتفكيره. وكلاهما يقعان في الماوراء، في الخارج. وعليه، فلا يُحمَلُ التفرّد فقط على تخصّص إنسانٍ بأمرٍ ما وإنّما يُحمَلُ أيضاً على ظاهرة أو واقعة تميّزت بما يخصّها من شمائل، فشكّلت فرادتها.

لقد ذهب نيتشه حدّ التبرُّؤ من رجس بعض الناس، وحيث يدرء عن ثنّيته مسالك الاختلاط بالضّعفاء مُنتهكي القيم العليا للإنسانية. وحسبه ينبغي ألاّ «يتمّ خلطنا مع الآخرين: ذلك أنّنا ننمو، ذلك أنّنا لا نتوقّف عن التّغيير، عن طرح قشورنا المسنّنة، وأن نلبس جلدًا جديدًا عند كلّ ربيع، وأن نصبح من دون توقّف أشدّ شبابًا، وأشدّ مستقبلًا، وأشدّ علوًّا وأشدّ قوّةً»⁽¹⁾. وبناء عليه، فإنّ نوعًا مخصوصًا (وبعينه) هو الذي يكون مقتدرًا على اشتقاق فضاء التوحد. لأنّ «هذا النوع من البشر يعرف الوحدة وما لها من سمّ يفوق كلّ السُّوم»⁽²⁾. إنّهُ فضاء الطّهارة البشرية من أدران البشريّة. هو ذا مفعول المتوحد بقيمه. فالتوحد بالذات لتدبير القيم هو حركة التّفكير المشرّعة والمتزمنة والمتطلّعة إلى التطهّر من رفث القيم الأخلاقية المنحطّة وفسوق العبيد. لأنّ الفيلسوف يولّي دبره شطر المنحطّين وهو يخلق قيمه. والفيلسوف هو النّادر المتميّز من جهة أنّه متوحد. ومن مأتى اقتداره على الإتيقا قولاً ومراساً.

كما لا يحتاج المتوحد لشعور الآخرين به مقدار ما هو شاعر بالحاجة إلى خدمة البشريّة، وبالتالي، «يوجد نوع من الشّعور بغبطة غامرة لا توصف في الاستحمام، يوجد نوع من الشّعف والعطش يدفع النّفس بلا توقّفٍ من اللّيل نحو الفجر، ومن العكر والكآبة" نحو البهيّ والنّير والعميق والرّهيف: فمّن له ميل من هذا القبيل - وهو ميل نبيل - يتميّز بقدر ما ينعزل»⁽³⁾. أيكون الانعزال تحليًا عن

1 نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الخامس، تعريب د. سعاد حرب، طباعة دار المنتخب العربي للدراسات والنّشر والتّوزيع، توزيع المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، ط. 1، بيروت، 2001، § 371، ص 233.

2 نيتشه، ما وراء الخير والشرّ، الفصل التاسع: ما التّيبيل؟ مصدر مذكور، § 273، ص 267.

3 نفس المصدر، § 271، ص 266.

الآخرين واكتفاء بالذات كما قد يُعتقد؟ كلاً، فالمتوحد بقيمه غير منعزلٍ عن الآخرين.

ختاماً، تلك هي عموماً استفهامات هذا المشكل الإيتقي (و هو مشكل قيمى يخصُّ علاقتنا بالرائهن-السائر)، وهو ما سنعود إليه فى المستوى الإشكالى الثالث والأخير المتعلق بأنفاس الإيتقا ومتاهة الحروب المترحلة من خلال قيم الماوراء النيتشوية.

ليس المتوحد بقيمِه منعزلاً عن الآخرين: لا يعنى التوحد بالذات دعوة من نيتشه إلى عزلة قاتلة أو هروب من مواجهة الآخر والصراع معه. ولا نذهب فى هذا الاتجاه لأن المنحى الذى نحاه نيتشه هو ألا يتوهم الإنسان الفرد أنه مكتفٍ بذاته. وثانياً، أن الصراع ليس مجرد مقولة ديكارت أو علاقة غريبة مبهمة، وإنما الصراع هو صراع إرادات وقوى متطاحنة. وكلما كثرت صور الصراع كلما اصعدت صورة الإنسان الخائض له. فالصراع هو صراع من أجل إرادة أقوى وأقدر. يقول نيتشه: «وكلما سعى فرد ما إلى الاكتفاء الذاتى، كانت الفلسفة جاهزة دائماً لمضاعفة عزله ولتخطيطه داخل هذه العزلة»⁽¹⁾، فالمتوحد بذاته ليس المتنكر للآخر فى صفاته وفعله، إذ ليس التناحر الغيري مع الآخر والتنافس معه هو سبيل نيتشه وغرضه؛ وإنما المتوحد بذاته هو إذا جازت لغة علم الكلام الإسلامى، المتوحد بصفاته. أن يعدل الإنسان الفرد عن محاكاة الآخرين فتلك هي إتيقاه. وألاً يتبغى أتباعاً مثل زرادشت فتلك هي أيضاً إتيقاه. فلا محاكاة الآخرين ولا انتظار محاكاهم له، هي مطامح الإنسان المتفرد. أليس يعرض زرادشت عن الاختلاط بالرُعا أو طلب إتياعهم له يوم حسبه يقول البهلوانيات، وهم على موعد مسبق مع ألعاب البهلواني⁽²⁾؟ ألم يكن زرادشت آنذ ينطق بحكمة فلسفية وقد نصحت

1 نيتشه، الفلسفة فى العصر المأساوى الإغريقى، تعريب د. سهيل القش، تقديم ميشال فوكو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط. 2، بيروت، 1983، ص 39.

2 أنظر: Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra (Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne), Prologue de Zarathoustra, in OPC, t. VI, trad. de l'allemand par Maurice DE GANDILLAC, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Plessis-Tréville, 5 juillet 2004, § 3, pp. 23-25.

بعد أن تشبّع بيقين التفريد وأوهام أخلاقيات الجمهور. فما الذي يتوفّر عليه الإنسان المتفرد من صفات إتيقيّة حتى يبلغ صورة التوحّد بذاته، المتوحّد بصفاته؟

ليكن المتوحّد في هذا المقام هو الإنسان الفرد وصاحب الرّهان الإتيقي زرادشت الفيلسوف وقد نأى بنفسه عن صخب العامة. ولكّنه، يأمر في المقابل، قائلاً: «أرسلوا أنظاركم الطّاهرة على ينبوع مسرّي، أيّها الأصحاب، فإنّها لن تعكّره بل تُبقي على نقائه فيتسم لكم. هنا تتعالى دوحة المستقبل، فلنبن لنا عشّاً بين أغصانها فتجيء إلينا العقبان حاملة لنا الغذاء، نحن المتفردين. ذلك عزاء لا يستطيع الأرجاس مقاسمتنا إيّاه فهو النّار تحرق أشداقهم. وما تُعدّ هنا مساكن للمدّئسين، فإنّ سعادتنا تلفح أجسادهم وأرواحهم»⁽¹⁾. فما هي الصّورة الفلسفيّة لذاتٍ بشريّة مبدعة لقيم الماوراء؟ يحدّد نيتشه في كتابه المعرفة الجذلي توصيفاً يميّز به المتوحّد عن عامّة النّاس. وبشأنه يقول: «أن يبقى سيّداً لفضائله الأربع الشّجاعة ونفاذ البصيرة والحُسن والتّوحد. لأنّ التّوحد فضيلة عندنا؛ إنّه ميل جليل إلى النّظافة، طالما نحن نستشعر، ولا مفرّ، أن تجارة النّاس، -الـ "مجتمع"- وسخة. وحيثما يجعلنا، أكان اليوم أو غداً وبطريقة أو بأخرى، كلُّ انتماء إلى المجموعة "عوام"⁽²⁾. فهل يعني ذلك أن قدر اشتقاق أخلاق الماوراء أو ما نصطلح عليه بالإتيقا النيتشويّة لا يكون إلّا فيما وراء ربض العامّة؟ ومع ذلك، فإنّ نيتشه لا يتنصّل من روابطه الطّبيعيّة مع سائر النّاس. فـ «اليوم لا أزال أملك الودّ نفسه تجاه كلّ إنسان؛ بل إنّي حتى ممتلئ بالحفاوة بشكل متواضع»⁽³⁾. لماذا لا يعوّل نيتشه كثيراً على الإنسان المعاصر وقد أسرف في إطرء قيمه وذاته؟ أليس الإنسان المعاصر تقدّمياً بما فيه من كفاية ونكاية بالذّوات البشريّة؟ ففي الواقع، «يلزم الآن الكثير من البواصل المبشّرين والذين لا يمكنهم أن ينبجسوا من العدم - ولا من رجال الحضارة أيضاً ولا من التّربية الرّطبة واللّزجة لمدننا الكبيرة: رجال صامتون

1 نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ج. 2، تعريب جديد كامل لفليكس فارس، منشورات المكتب العالمي للطباعة والنشر، بيروت، ص 118، (بتصرف)، (د. ت.).

2 Nietzsche, Par-delà bien et mal, chap. 9: Qu'est-ce qui est 2p. 20, «aristocratique?», in OPC, t. VII, op. cit., § 28

3 نيتشه، هذا الإنسان، لماذا أنا بهذه المهارة؟ تعريب مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التّنوير للطباعة والنشر والتّوزيع، ط. 1، بيروت، 2005، § 10، ص 67.

متوحدون وحازمون، يعرفون الاكتفاء بمهمتهم اللامرئية ويعرفون أن يبقوا مواظبين، رجال يسعون بشغفٍ إلى الحواجز في كل شيء ليتجاوزوها⁽¹⁾. لعل أهم ما تلحظه الفلسفة الأخلاقية لما وراء الخير والشر هو ضحالة الاقتدار عند «الإنسان الحديث» وفي «الفن الحديث» وفي دعاة «الديمقراطية الحديثة» وأحوال الناس الحديثين.

فكيف لمن يريد نحت قيمه أن يحتمل مثل هذه المقولات المراهنة على أمر ما من أمور الناس؟ ومن ثمة فـ «على شاكلة المتوحد غير الصبور، التآزل من علياء جباله، فإن ما يفرض عليه، بداهة، منذ الابتهاال للشمس، هو أقل من تعطش للمقدرة منه لحاجة لا تُقهر لـ "تواصل" حقيقي»⁽²⁾. أتكون مقتضيات الإتيقاس المدبرة لتوحدتها بقيمها تجاوز ما هو كائن والمراهنة على ما يجب أن يكون؟ ألسنا نعتبر في معهود معارفنا الفلسفية أن هذا عين الوظيفة (وخاصة السياسية) الكلاسيكية للفلسفة؟ أتضيق الأرض بالفيلسوف المتوحد على الرغم مما رَحَبَتْ؟ أم أنها رحبة ولا تَسْعُ؟ «إنه يتساءل عما إذا كان، لا يفتح، خلف كل كهف، أو لا يجب أن يفتح كهف أعماق، - وعما إذا كان عالم أرحب، أغرب وأغنى لا يتمدد إلى ما تحت السطح، عما إذا لم يتجوّف باطن الأرض من تحت كل عمق وكل "أساس" للتفكير»⁽³⁾. طبعاً، إن ما يبحث عنه الفيلسوف هو اختلاس لحظة تاريخية ما، لحظة فارقة يكون معها العزم على الاحتجاج على العصر وقيمه أشد. أياً لم المتوحد فيكون قوله هوساً ببيكولوجياً أم هو يتفكر القيم في جوف لحظة تألمه، فيتقوى ويزداد اندفاعاً نحو الحياة وإقداماً عليها وفيما وراء هائنها الإمبريقي؟

إن التوحد موقف فلسفي من الآخرين (و هو بالتأكيد لأجلهم). إلا أنهم يتجاهلون ذلك، أو ربّما هم به جاهلون. فـ «حتى (المعاناة) من الوحدة هي

1 نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الرابع، مصدر مذكور، § 283، ص 155.

2 De Gandillac (Maurice), «La société des surhommes», in Magazine littéraire, n° 298, dossier: Les vies de Nietzsche, Paris, avril 1992, p. 52, (pp. 52-56).

3 Nietzsche, Par-delà bien et mal, chap. 9: Qu'est-ce qui est 4p. 20, «aristocratique?», in OPC, t. VII, op. cit., § 28

اعتراض⁽¹⁾. فَمَنْ ذَا الذي يمكن المراهنة عليه؟ أهو الرجل المتعافي والمقتدر أم مَحْنَثُ المشاعر الأخلاقية؟ إِنَّ التَّوَحُّدَ هو المقتدر بعليائه وبمراسه الازدراء ضدَّ كلِّ صنوف الانحطاط وهوامش الرُّعاع. «إِنَّهُ أَمَلُ هَشٍّ فِي الـ "عصافير المسالمة"⁽²⁾ والمفتنة بـ "الطيور الكاسرة"، والتي هي فيما وراء "واحديتها"، تحلم مع ذلك بـ "الوحدة في اثنين"، ما تنفكُ تتعلَّم أنَّ الـ "صديق" هو أيضا الـ "عدوُّ الأفضل" دائماً، وأنَّ مهيمينين بذاتهم، وفي حدود توجيههم للآخرين، حاملين مع ذلك لـ "لامستنفذ"، لـ "إرادة الحياة الخصبية"، يكشفون أنَّهم مقيدين بعبء الـ "طبعين"⁽³⁾. أيكون التَّوَحُّدُ انزعالاً بالمكان أم هو موقف يُلتزَمُ به اقتضاءً لتحسين التَّوَحُّدُ بالذات؟

لا يفيد التَّوَحُّدُ تَوْهُماً للعلزلة أو التَّصَوُّفَ ومجونه وإثماً هو بضدَّ ذلك حضور وسط الآخرين ومن أجلهم. إِنَّ التَّوَحُّدَ كناية عن شعور بتصحُّر الوجود مع الآخرين والتَّفكير على نحوٍ ما يرتضونه والسُّلوك بما يفقهون ووفقاً لما يفترون. «و غالباً ما بدا لي أنَّ تملك هذا الوعي يعني أنَّ تعيش وحيداً وسط المدينة الآهلة، كما لو كنت في الصَّحراء»⁽⁴⁾. ألم ينصرف زرادشت لمدة عشرة أعوام⁽⁵⁾ يناجي تَوْحُّده في فرادته؟ كلاً، ولكنَّه لم ينصرف لشأن «تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى». وإثماً لشأن ترميم القيم وقلب بعضها وإحياء البعض الآخر واستحداث الجديد. إِنَّه ينصرف ليتعافى. أيكون ذلك تعليقاً مؤقتاً من قِبَلِ الفيلسوف لحضوره داخل العالم؟ «و بمعنى عكسي، فإنَّ المفكِّر الديونيزوسي، أدرك فيما وراء الأجناس والأنواع، عين المَحْدَدِ الحياتي والوحيد، وهو أنَّ يهجر العالم المثقَّف لا عن جهالةٍ بربريةٍ ولكن بأصالته: فالمفكِّر المنصهر، الميتافيزيقي الرَّاقص مثل زرادشت، هو في الحضارة

1 نيتشه، هذا الإنسان، لماذا أنا بهذه المهارة؟، مصدر مذكور، § 10، ص 66.

2 بشأن عبث النساء وضعاف النفوس من الرِّجال "المَحْنَثين". انظر شأبات صغيرات وعجائز صغيرات من: Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, in OPC, t. VI, op. cit., 79-81. وكذلك فقرة في السيادة على الذات من ذات المصدر: 2ème partie, De la domination de soi, pp. 132-135.

3 De Gandillac, «La société des surhommes», article cité, p. 53

4 نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الأوَّل، مصدر مذكور، § 2، ص 34.

5 أنظر: Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, Prologue de Zarathoustra, in OPC, t.VI, op. cit., § 1, p. 21.

الحديثة غريباً أو صنماً، كائنًا، إن لم يكن متوحِّدًا، فهو على الأقل متفرِّدًا»⁽¹⁾. وعليه، فإنَّ جلبة العامَّة هي التي تدفع بالمتوحِّد إلى التَّخارج بحثًا عن سبيلِ التفلسف بشأن قيم النَّاس في الدَّاخِل، ولكنَّه، ومن حيث هو بجبله يتفكَّر الأمر من خارجهم، إنَّها حركة تقالب، وحيثما يكون الدَّاخِل والخارج في انشباك، يكون عمل الفيلسوف الذي قد يبلغ أحيانًا حدَّ المخاطرة بالهلاك الدَّاخِي، «لأنَّك على الأقل لا تخاطر معها بأن تصير متوحِّدًا أو مجنونًا»⁽²⁾، فما هو جنس هذه القيم الخلقية التي يمكن اشتقاقها من فلسفة ما وراء الخير والشرِّ النيتشويَّة؟ إنَّها وبحسب هذه الفلسفة قيم مقتدرة وسعيدة، إنَّها قيم لدرء الظلم والبخس والشَّقاوة عن نفسها، «إنَّ الشَّقَاء في الفلسفة مقولة نادرة، ولكنَّها تجهد نفسها لتصير متعالياً ملموساً»⁽³⁾.

صحيح أنَّ التَّوحُّد تجربة فلسفية، وليس زرادشت أوَّل من تدبَّر حدود هذه التجربة من الفلاسفة أو آخريهم؛ ولكن عمق هذه التجربة وأصالتها كامنة في كونها تجربة في سرائر الأمور والقيم وأحوال النَّاس والذَّات المتفلسفة. ولكم بيَّن نيتشه نفسه فضيلة تجربة التَّوحُّد القيمي. ولقد قال في هذا السياق: «حيث عشت وحيداً وتبادلت الأسرار مع المحيط»⁽⁴⁾.

حتى الآن عندما يحدث لي وألقي نظرة على الكتاب⁽⁵⁾، تكاد كلُّ جملة تبدو لي مثل خطافٍ أجذب به ثانية من الأعماق شيئاً لا يُقارن»⁽⁶⁾. إنَّ بلوغ العمق والتعبير عنه وفرزه وإظهاره في مستوى السَّطح وكشف ما اندسَّ فيه وبيان علاقات تناسبه الممكنة وفي كلِّ الاتجاهات ومن خلال منظوريات عدَّة، هو عمل فلسفي جريء وجبار ومؤلم. إنَّها تجربة العمق وما لها من أثرٍ على انتشاء

1 Dejardin (Bertrand), L'art et la vie (Éthique et esthétique chez Nietzsche), L'Harmattan, col. Ouverture philosophique, Paris, 2008, p. 159.

2 نيتشه، العلم الجذلي، الكتاب الأوَّل، مصدر مذكور، § 10، ص 41.

3 Laruelle (François), Éthique de l'étranger (Du crime contre l'humanité), éd. Kimé, bib. De non-philosophie, Paris, 2000, p. 87.

4 يقصد نيتشه أسوار مدينة جنوة الإيطالية.

5 كتاب الفجر لسنة 1880.

6 نيتشه، هذا الإنسان، الفجر: أفكار حول الأخلاقيات باعتبارها ابتساراً، مصدر مذكور،

§ 1، ص 117.

المتوحّد/المتفلسف وانسعاده بذات قيمه. يقول نيتشه: «كلّ تلك الأنماط من الأخلاق التي تتوجّه إلى الفرد من أجل تأمين "سعادته"، كما يُقال، إن هي إلا اقتراحات للسلوك بما يتناسب مع درجة الأخطار التي تهدّد الفرد في معاشته ذاته؛ إنَّها وصفة ضدّ أهوائه وميوله، الكيِّسة منها والرديئة، فيما لو كانت لها إرادة القدرة ورغبت في لعب دور الشَّيْء»⁽¹⁾. فعن أيّة سعادة يتحدّث هذا المتوحّد/المتفلسف؟ أهي «سعادة الجاهل» أم «سعادة الحكيم» إذا استعرنا عبارتي سبينوزا؟ إنَّها سعادة الفضاء الفلسفي القسيح والمتحرّر من السياسة المتزمنة والأخلاق الملزمة وفتن الحروب المترحّلة. «السوداويون في سعادتهم: يُفشي أهل الحزن العميق سرّهم حين يسعدون: لهم طريقة في تلقّف السَّعادة كما لو أنَّهم يريدون أن يسحقوها ويخنقوها غيرّة، -آه، إنَّهم يعلمون جيّدًا أنَّها ستفرّ منهم!»⁽²⁾.

إتيقا السَّعيد باقتداره:

يحدّد لنا نيتشه وعلى نحوٍ مختصرٍ وكعادته كيف يكون سعيدًا. وأيسر سبل ذلك بالنسبة إليه، اتخاذ القرار بوجهيّ الإثبات والتّفي وفيما يلزم ذلك من أمورٍ تحتاج إليهما. يقول بهذا الخصوص: «صيغة سعادتي: "نعم"، "لا"، خط مستقيم، هدف»⁽³⁾. فهلّا تكون الإتيقا إلّا قرينة الانسعاد والاقتدار؟ وما هو مأتى السَّعادة، إذا؟

إنّ مأتى هذه السَّعادة هو التفلسف. فالتّفكير الإتيقي لا ينوجد دوغما تفلسف. ولا يتفعّلن تفلسفًا إلّا وهو متصيرًا خادماً للحياة ولل فرد ولل جماعة وهو سعيد وشاعر باقتداره. «ليس المفروض أن نبدأ حين نكون تعساء، كما يتصوّر أولئك

1 نيتشه، ما وراء الخير والشرّ، الفصل الخامس: في تاريخ الأخلاق الطّبيعي، مصدر مذكور، § 198، صص. 141-142.

2 نفس المصدر، الفصل التاسع: ما التّيبيل؟، § 279، صص. 269-270.

3 Nietzsche, Crépuscule des Idoles ou (Comment philosopher à coups de marteau), in OPC, t. VIII, trad. de l'allemand par Jean-Claude HÉMERY, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Plessis-Tréville, 5 juillet 2004, § 44, p. 68.

الذين يردّون الفلسفة إلى الاستياء بل بالعكس، يجب أن نتفلسف حين نكون سعداء، في مكتمل العمر، مسلّحين بالابتهاج الغامر الذي يسبّبه التّضج الرّجولي المستين والمنتصر، إنّ كون هذه اللّحظة بالذّات هي التي بدأ معها الإغريق بالتّفلسف، تعلّمنا ما هي الفلسفة وما يجب أن تكون بقدر ما تعلّمنا حول الإغريق أنفسهم»⁽¹⁾.

أليست السّعادة مقولة أخلاقية تقادم عهدها وقد تعود إلى زمن ما قبل نيقوماخوس؟ أ تكون عافية القيمة الأخلاقية في قديميتها؟ أليس القلم هو الآخر إتيقي؟ صحيح أن إتيقا السّعادة ليست حكرًا على الفلسفة المعاصرة. بل، ربّما هذه الأخيرة هي التي أساءت إلى السّعادة والإتيقا بالإسراف في الحديث عن سعادة معاصرة وإتيقا معاصرة ولجان معاصرة تهتمّ بهما في سوق العامّة و«عيادة الطّبيب» و«روضة الأطفال» و«مأوى المسنّين». لكن، ما يشرّع للتفلسف المعاصر في صبغته التّقديّة مع نيتشه هو انتهاك الأفكار الحديثة والأزمة الحديثة والمقولات الكبيرة لحرمة الإتيقا والسّعادة بالتساوي وفي ذات الآن؟ فما الذي تفتقر إليه مقولة الإتيقا اليوم؟ أهي مفتقرة إلى عين ما تحتاجه؟ إنّه الاقتدار وما أمكن من حرج الموقف الفلسفي. لأنّه من عادة «نيتشه أن يدفع بالفكرة نحو حدودها القصوى: السّعادة كهدف إتيقي وحيد ليست إلّا تكثيف خطّين: هدوء القوّة، وجدارة بالآلهة وتخدير هذا الهدوء»⁽²⁾. ليست إتيقا السّعيد باقتداره من قبيل السلوكيات لليومي المكترث حصراً بامبريقياته. فالإتيقي السعيد بقيمه ليس مسطحاً ولا أبلهًا ولا هو مجرد طيّة من طيّات صحف السياسة والرياسة. إنّ الإتيقي متطلّع ومتجاوز لذاته كما هو عليه الحال بالنسبة إلى زرادشت، ينشغل بتعليم البشر المتطلّعين لأفضل المصائر. «إنّ سعادة وجودي، وربّما الطّابع الفريد لهذا الوجود، تكمن في طابعها المصري. (...)». إنّي حسّاس بالنسبة إلى المكونات الأوّل صعودًا وهبوطًا أكثر من أي إنسان آخر قد وُجدَ حتى الآن. وفي هذا المجال فإنّي أستاذ بارع (ممتاز)⁽³⁾. فما هو شرط تصبّر إتيقا السّعيد قيمًا رفيعة تُرفَع في «ألواح جديدة»؟.

1 نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر مذكور، ص 39.
2 Choulet (Philippe), «L'Épicure de Nietzsche: Une figure de la décadence», in Revue philosophique de la France et de l'étranger, dossier Nietzsche, n° 3, Paris, juillet-septembre 1998, p. 320, (pp. 275-292).
3 نيتشه، هذا الإنسان، لماذا أنا حكيم جدًّا؟، مصدر مذكور، § 1، ص 23، (بتصرّف).

على هذا الأساس، يقيم نيتشه رابطة تلازم بين الإتيقا والاقتدار. ولعلّه يوجّه بذلك نقدًا للبشرية المعاصرة لما أدركها من وهن في عزمها وقيمها. لذلك يرى في الاقتدار بناية وأساس السّعادة. وكلاهما قوام الآخر واستتباعه. وتبعًا لذلك، يؤكد نيتشه «أنّ أوّل نتيجة للسّعادة: هي الشّعور بالاقتدار: فهذا الأخير يريد أن يتخارج، أكان نحونا نحن بالذات، أو نحو أناس آخرين، أو تمثّلات، أو كائنات خيالية. والكيفيات الأكثر تداولًا للتخارج هي: أن تهب، أن تسخر، أن تعدم - ثلاثة أفعال ترتكز على ذات الغريزة الأساسية»⁽¹⁾. فما هو موضوع الاقتدار؟ أهو مقولة من مقولات اللّغة الفلسفيّة المجرّدة أم هو كياسة تترجم عن نفسها في نباهة الفيلسوف؟ وعليه، يرى نيتشه أنّه «سواء أحسنّا أم أسأنا للآخرين، فإننا نمارس مقدرتنا عليهم؛ ولا نبغي أكثر من ذلك!»⁽²⁾. فكيف نفهم هذا التلازم النيتشوي بين قيمتي السّعادة والاقتدار؟ أيعود ذلك إلى اعتبار نيتشه «أنّ القادرين هم الذين يحسنون الإكرام، فهو فنّهم وملكوته ابتكارهم»⁽³⁾؟ فما الذي يؤمّن للمقتدر دوام سعادته؟ وأي شرط يصيّر راهنًا مقدّرًا على الفعل المقتدر؟ يضع نيتشه بعض الشّروط التي يتدبّرها المتوحّد لقيمه حتى لا تعرّج، فلا يعرج معها العقل الفلسفي، ولعلّ أهمّها:

أوّلًا: للعقل الفلسفي أن يستهدف موضوعه بما وسعت طاقته صبرًا (كجمل زرادشت) وتفكرًا وحضورًا بلا أقنعة (كطفل زرادشت). فالعقل الفلسفي يحتاج فيما يرى نيتشه إلى فضاء ينيّره بأنوار زرادشت. الذي «حينما بلغ الثلاثين عامًا ترك وطنه وبحيرة أورمي ورحل إلى الجبل. هناك تمّتع بذهنه وبوحدته ولم يسأم طيلة عشر سنوات. إلّا أنّ قلبه قد تحوّل أخيرًا وذات صباح، وقد فُض مع الفجر، تقدّم نحو الشّمس وكلمها كالتالي: "آه، أيّها الكوكب العظيم! ماذا ستكون

1 Nietzsche, *Aurore (Pensées sur les préjugés moraux)*, in OPC, t. IV, trad. de l'allemand par Julien Hervier, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Millau, 3 mars 2000, § 356, p. 212.

2 نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الأوّل، مصدر مذكور، § 13، ص 43.

3 نيتشه، ما وراء الخير والشرّ، الفصل التاسع: ما التّيبيل؟، مصدر مذكور، § 260، ص 249.

سعادتك لو لم يكن لديك من تنيره!"⁽¹⁾. وما الكوكب الذي يتحدث عنه نيتشه إلا كوكبة البشر الفضلاء الأصحاء والذين يحسنون بأنفسهم صُنْعًا. فالكائن البشري المتفوّق بقيمه، وهو من مفكّري المِلَّة والمعمورة، هو الذي توجد فيه السَّعادة وبفضائه تربو السَّعادة، فيتعاظم الاقتدار.

ثانيًا: لِقِيَمِ الماوراء أن تشخّص (نقد) قيم التَّوَع المخصوص من النَّاس وتجاوزها. ولعلَّها تبلغ بذلك، مستوى ما وراء الخير والشر. ذلك أن «السَّعادة لا تُضمن إلا في الكائن: فالاستبدال والسَّعادة يقصيان بعضهما البعض. تستهدف الرَّغبة القصوى⁽²⁾ بحسب هذا ألا تشكّل إلا واحدًا مع ما هو كائن. ها هنا الطَّرِيق المفردة للسَّعادة القصوى»⁽³⁾. فليس تألف الكائن مع ذاته شيئًا آخر غير ما يتطلّع إلى إيداعه من فضائل القوَّة والطُّموح والعزم في الحياة وفضائل الحياة المتعافية. فما مفعول الإتيقا إذا، إن لم تتجاوز الرَّدِيء وتتخارج إلى ما وراء المباشر الامبريقي وتقيم حدودها وفرقاتها مع الدُّحَل والمبحوس والمرتزق من «حديث السُّوق»؟ يجب نيتشه قائلًا: «إننا نفرز جذورنا بقوَّة أكثر في الأعماق - في الشر - في الوقت عينه الذي نعانق فيه السَّماء بضمَّة أشدَّ محبَّة، أشدَّ رحابة، وأن نطمح إلى نورها، بكلِّ أغصاننا وبكلِّ أوراقنا، بشوق أشدَّ. إننا نكبر كما تكبر الشَّجرة. وهذا ما يصعب فهمه، أليست الحياة كلّها على هذا الشَّكل؟»⁽⁴⁾. فطاعة الإتيقي السَّعيد باقتداره للحياة فيما وراء الخير والشر هي طاعة التَّفكير الفلسفي أو لنقل الإتيقا الفلسفيَّة لذاها. وأن تُطيع الحياة ذاها هو عين إتيقاها. ولما كان المتوحّد بقيمه متدبِّرًا لحياته فيما وراء جشع الآخرين تجاهها وسخطهم

1 نيتشه، العلم الجذَل، الكتاب الرَّابع، مصدر مذكور، § 342، ص 191، (بتصرُّف).

2 يستدعي نيتشه مذهب سبينوزا، وفيه تصوُّر مُثَبِّتٌ للرَّغبة، ليعارض به مذهب شوبنهاور، وفيه تصوُّر سالب للرَّغبة. يعارض نيتشه بتصوره المُثَبِّت للحياة العدميَّة المنحطَّة لشوبنهاور وزهديته.

3 Nietzsche, Fragments posthumes (Automne 1887-mars 1888), in OPC, t. XIII, trad. de l'allemand par Pierre KLOSSOWSKI et Henri-Alexis BAATSCH, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Plessis-Tréville, 5 octobre 2006, (46) 9[60], p. 39.

4 نيتشه، العلم الجذَل، الكتاب الخامس، مصدر مذكور، § 371، ص 233، (بتصرُّف).

عليها؛ فإنَّ بسط الحياة وانبساطها يكونان عين تخارج التفكير الإتيقي، إماماً منه بالماوراء.

وعليه، يكون منتهى غرض التفكير الإتيقي استيفاء حاجات البشر من القيم النبيلة وتصريف الكائن البشري لرغباته في الحدود الحياتية التي تقع تحت حدود رباط الحياة. ألا يكون غرض التفكير الإتيقي هذا مطمئناً طوباًوياً؟ ألا تكون حياة التفكير الإتيقي طيبة ذاتها ومسطحة ذاتها واشتياقها إلى ذاتها؟ ألا يكفي الاكتفاء بالكائن عينه؟ أليس من هبة الإتيقا الفلسفية أن تقنع بأن «السعادة تتوقف على القليل من الأشياء! يقول صوت مزار القرية»⁽¹⁾؟

ثالثاً، أن يرى التفكير الإتيقي في ذاته تفكيراً سعيداً وهو يتفكر السعادة ويشرّعها لـ «ذوي الأفكار الحرة». وفي المحصلة، «يبدو أن منحى التفكير النيتشوي، إذاً جدُّ كامن في بحث ما عن السعادة»⁽²⁾. يرى ميسراهي أن نيتشه قد جدَّ في طلب السعادة والنظر فيها على نحو ما تقتضي منه إتيقا الحياة وحكمتها، وذلك في المعرفة الجذلي وزرادشت⁽³⁾. من البديهي أن السعادة من المقولات التي شاعت في العصر، فاستهجنّت. ولكنّها، ليست كغيرها من المفردات التي يلوّكها لسان السواد الأعظم. ذلك أن «سعادة الحكيم» هي من جنس القيم العليا وذات الشأن الفلسفي الرفيع في الروابط مع الذات ومع الآخرين: مع الفرد في تفردّه والجماعة في كونيتها. «إنَّ السعادة منقاة في غبطة أو مهداة في صفاء، هي المؤثر الفلسفي الوحيد الملموس أو المستقل، المؤثر الموحد بامتياز أو الرئيسي (نيتشه)»⁽⁴⁾. إلا أن ميسراهي يرى أن صيغة المكتوب الفلسفي النيتشوي، وهو فضاء تفكره لقيمه ولا يخلو من شعورٍ حادٍّ بألم عميق. صحيح أن نيتشه كان يتحدث عمّا في اختزان الفؤاد من ألم ومن دورٍ في التمتع بالسعادة مطلباً إتيقياً، لكنّه كذلك هو النصّ الفلسفي الذي يكتبه نيتشه على نحوٍ شذري ما يجعل من الهروب من الشقاء

1 نيتشه، أفلو الأصنام، تعريب حسّان بورقية ومحمّد النّاجي، إفريقيا الشرق، ط. 1، الدّار البيضاء، 1996، § 33، ص 14.

2 Misrahi (Robert), Qu'est-ce que l'éthique? (L'éthique et le bonheur), dir. Jacqueline Russ, Armand Colin, Paris, 1997, p. 58.

3 انظر نفس المرجع، ص 59.

4 Laruelle, Éthique de l'étranger, op. cit., p. 87.

(ولربّما يكون هنا شقاء الكتابة بسعادتها) في تقاطع مع السّعادة.
 إنّ إطلالة الشّقاء هو عين تفلّت السّعادة من عقّالها. فهل يتقاطع الشّقاء مع
 السّعادة من جهة حمل المقطع أو الشّذرة أو القصيد لضرب من التّناغم والتّناظر أو
 حتّى العرفان المتبادل بين السّعادة والشّقاء؟ يرى ميسراهي: «أنّه ينبغي أن نرى
 قرينة بين ذروة الانتشاء بالسّعادة وشقاء أقصى»⁽¹⁾. مَنْ ذا الذي يكون بحق إنساناً؟
 أهو السيّد السّائد لذاته والقادر على خلق قيم جديدة والتّشريع لها؟

2- توكيد الذات المتفلسفة لقيمتها فيما وراء الخير والشر:

إنّ السّعادة بُعْدٌ من أبعاد الإنسان. ولكن، ليس مطلق إنسان. ذلك أنّ
 الفرقان بين تمام البيان بين الإهتمام الفلسفي الإتيقي بتفكير السّعادة وسائر حدودها
 وبين الإهتمام اليومي الباحث عنها في امبريقات النّاس ووعود ساستهم والمضاربين
 في السوق المدني للتجارة الحقوقية بقيم الأحياء وحرمة الموتى و«ملف الشّهداء»
 و«ضحايا الحرب». «و فضلاً عن ذلك لا يقرّ نيتشه بالسّعادة وكمال الوجود
 للجميع»⁽²⁾. فما السّعادة في ثقافة «سعادة الجاهل»؟ أهى محاولة لحلحلة البؤس
 والإبقاء على شقاوته. فالعامّة تُجهز على السّعادة وذلك بالتّكليل بها عبر شتى
 الافتراءات القيمة والتذرّع بضرورات الحياة (وخاصّة المعاصرة منها). فالارتشاء،
 مثلاً، في الثقافة الأخلاقية المنحطّة للعبيد هو صنيع أخلاقي مؤقت وأو اضطراري
 وأو مباح (ولو إلى حين)، هو عين اللاتيقا. أيتخرج التّفكير الإتيقي فيما يتعدّى
 هكذا فضاء ليكون مشرّعاً ومبدعاً وموجّهاً وآمراً للقيم. إنّ الإتيقا لا تكون في
 مقام العامّة. لأنّ «البؤس يدفع بالنّاس نحو المُقبل، ويدفع بهم البؤس نحو ماضٍ أكثر
 قديميّة؛ إنهم يريدون بذلك أن يبرهنوا نسيّاً كونهم سعداء في الحاضر»⁽³⁾. فَمَنْ هو

1 Misrahi, Qu'est-ce que l'éthique?, op. cit., p. 60.

2 أوديف (ستييان)، على دروب زرادشت، تعريب د. فؤاد أيوب، دار دمشق، ط. 1،
 دمشق/بيروت، 1983، ص 69.

3 Nietzsche, Fragments posthumes (Été 1872-Hiver 1873-1874), in OPC, t. II*, vol. 1, trad. de l'allemand par Pierre RUSCH, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Mayenne, 17 mai 1990, 29[86], p.397.

القادر على تشريع إتيقي لقيم الماوراء؟ يحدّد نيتشه هذا المعدن المخصوص من بني البشر، وذلك وفقاً للمستويات التالية:

أولاً: الإنسان الذي يقاوم سحق العائمة وما تراه عين السوء لديهم. يرى نيتشه في الذوات البشرية القدرة على اشتقاق قيم سلوكها وفعلها أنّها من قبيل الرجال الأحرار. إنّه يرى فيهم «رجالاً أمينين، صبورين، وسطاء يزدرون زخارف الحياة الكبيرة، يعرفون الشّهامة عند الانتصار، والتسامح مع زهو الخاسرين الصّغير، رجال يحكمون بحريّة على كلّ المنتصرين وقيسون بدقة ما يرجع إلى الصدفة في كلّ نصر وكلّ مجد، رجال لديهم أعيادهم وأيام عملهم الخاصة وحدادهم، لديهم عادة أن يحكموا، وأن يحكموا بثقة، ومستعدّين في اللحظة عينها للخضوع عندما يجدر ذلك، فخورين في الحالة الأولى كما في الحالة الثانية، خادمين قضيتهم الخاصة، رجال أشدّ تعرّضاً للخطر، رجال أشدّ خصباً، رجال أشدّ سعادة!»⁽¹⁾.

ثانياً: الإنسان الذي تمكّن فكراً توكيدياً متحرّراً من أشكال الإرغام والقهر والقسر التي تكره الناس في العادة فتحملهم على الوقوع في خطيئة اللاإتيقا. فالتفكّت من شئ صنوف العقال هو لازمة نيتشويّة لتثبيت (توقيع-تفعيل) القيم الإتيقية للملّة. «إذا كان يؤسّس للتحرّر من كلّ الرّوابط التي تحيط به وتكفله رغماً عنه والتي لم يخترها، فليس ذلك بالتأكيد لأسباب سلبية أو ارتكاسيّة (خوف من الآخرين) ولكنّها توكيدية وفعّالة، بغرض تذوّق طعم متعة أن يكون ذاته»⁽²⁾. وهل ثمة توكيداً إتيقيّاً غير توكيد الذات لمتعة تألفها مع ذاتها وتثبيتها كياناً مقتدرًا؟

ثالثاً: إنّها الذات القادرة على تفعيل ممكن لعدّة منظوريات قيمية والولوج إليها والنّظر إلى منافع بعضها ومضار بعضها الآخر في علاقة بالحياة ومقتضيات الشعور بعظمة الحياة. فالذات المتفلسفة بشأن قيمها فيما وراء الخير والشر هي الذات التي تتمكّن وسع الرؤية من زوايا نظر مختلفة. «إنّنا لا نكبر من نقطة واحدة، بل من كلّ مكان، ليس في اتجاه بل في كلّ الاتجاهات في آن معاً، إلى الأعلى إلى الأسفل، إلى الدّاخل، إلى الخارج، تنبت قوتنا في الوقت عينه في الجذع

1 نيتشه، العلم الجذلي، الكتاب الرابع، مصدر مذكور، § 283، صص. 155-156.

2 Laurent (Alain), «L'individualisme insolidaire d'un solitaire...», in Magazine littéraire, n° 298, op. cit., p. 34, (pp. 34-36).

وفي الأغصان وفي الجذور»⁽¹⁾. ولعل أهم ما في هذه المنظوريات هو الانفتاح على منظر الذات فيها. أيحي ذلك أنه ثمة منظورية ما تنظر من خلالها الذات لذاتها فتشخصها؟ أكون قدر تعظيم الإنسان لذاته هو أن يتلمس منافذ اقتداره وتأمين قوى الحياة فيه؟ أيحي ذلك أن الذات المتفلسفة لا تكثرث إلا بما يفسد قيمها؟

يخشى التفكير الإتيقي الموجه إلى الفرد والجماعة من سوء الفهم والتدبير، بمقدار ما يخشى على قيمه مما يلحق بها من بخر. إن من إتيقية الذات المتفلسفة، بحسب نيتشه، السير في طريقها الذي خلقتة لذاتها وفيما وراء المقاييس المتداولة من النظر إلى الفلاسفة وما يؤسسون. صحيح أن الفلاسفة يؤسسون لعظمة الحياة والإنسانية. لكن، حياة البخر وبشرية الانحطاط عادة ما لا يقدّران إتيقا الفيلسوف حق قدرها. «هل سبق لنا أن اشتكيننا من أنه قد أسيء فهمنا، من أننا لم نعرف حق المعرفة، من أننا نخلط مع الآخرين، من أنه يفترى علينا، من أننا نسمع بشكل سيء أو لا نسمع بتاتاً؟ هذا بالضبط نصينا -آه! ولوقت طويل أيضاً! لنقل كي نبقي متواضعين، حتى عام 1901، وهذه أيضاً نقطة امتيازنا»⁽²⁾. أكون لزاماً على الذات المتفلسفة أن تنقد (فتجرّح) ثقافة السعادة كما تروج لها البهيمة والضالة؟ أليس جديراً بالفيلسوف الإتيقي أن يحذر حقد الضعفاء؟ أيسرّ العاجز القيم ويحدّد مفترق القيم ويرقبها؟ ينبها نيتشه (إذا نحن عزمنا على أن نستنّ بقيم فلسفة ما وراء الخير والشر) إلى خطر شكّته العامة ضدّ هذا الاتجاه من السلوك البشري. وبشأن ذلك يقول: «كان ينتاب "كرام المحتد" شعوراً بأنهم "السعداء". ولم يكونوا بحاجة لأن يصطنعوا بناء سعادتهم عن طريق مقارنة أنفسهم بأعدائهم، بأن يفرضوا هذه السعادة على أنفسهم (كما يفعل جميع الحقودين). كما أنهم، بوصفهم بشراً كاملين، يتدفّقون عزماً وحيوية. فهم بالتالي وبالضرورة ذوي عزم ونشاط. إنهم لم يفصلوا بين السعادة والفعل التّشيط. فالحوية عندهم تُوظّف بالضرورة لحساب السعادة»⁽³⁾. وذلك على خلاف السّوقة التي ترى في

1 نيتشه، العلم الجذلي، الكتاب الخامس، مصدر مذكور، § 371، ص 233.

2 نفس المصدر، نفس الصفحة.

3 نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، تعريب حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط. 2، بيروت، 1983، § 10، ص 34، (بتصرف).

السَّعادة تعففاً وامتناعاً عن الفعل النَّشيط والحيوي، ممَّا يجعل من «ذلك كله متناقضاً تناقضاً عميقاً مع "السَّعادة" كما يتصورها العاجزون والمقهورون والذين ينوءون تحت عبء مشاعرهم العدائية المسمومة والذي تظهر السَّعادة لديهم، على الأخص، بمظهر التَّخدير والخمول والراحة والسَّلام والامتناع عن العمل واسترخاء الفكر والجسد. باختصار، بصورتها السَّلبية»⁽¹⁾.

رابعاً: قد لا تنتهي الذات المتفلسفة إلى تأكيد قيمها إلا إذا تظننت بعرضية قيم النَّاس السَّائدة. ولعلَّ أوَّلها هو التخلِّي عمَّا رسَّخه الاتجاه النفعي في الأخلاق. فما الذي يعنيه نيتشه على تصنيفات هذا الاتجاه؟ «مع أنَّنا نتوصَّل بسرعة، مع قِصَرِ نظرنا المعهود، إلى تصنيف البشر تبعاً للعادة إلى رجال نافعين ومضريين، طيبين وسيئين، فإنَّنا وبعد كلِّ اعتبار، وبعد تفكير عميق حول مجمل العمليَّة، ننتهي إلى الشكِّ بهذا التَّهج من التصفية والتقطيع ونتخلَّى في الأخير عنه»⁽²⁾. إنَّ ما تتوفَّر عليه عادة التصنيف هذه هو خطر البقاء في الأسفل، والدَّرك الأسفل والإنشداد إلى خشاش الأرض وإلى الإمبريقي المزيف والمزيف. صحيح، وكما يرى نيتشه، أنَّ «كلَّ أخلاق تنمِّي مفهوماً سلبياً للسَّعادة»⁽³⁾. إلا أنَّ سلبية أخلاق العامَّة من النَّاس هي سلبية محض، مطلقة وهي في نشاز مع أدب العقل الفلسفي وحكمته. لأنَّ سعادة العامَّة تبغض سعادة التَّفكير الفلسفي وإتيقاه. إنَّها تمجُّه بجأ. إنَّها أخلاق السَّعادة السَّافلة. وهذا ما يتعارض مع تطلع إتيقا المتوحِّد بقيمه إلى السُّمو والعلوِّ. «هذا هو، أعود فأكرِّره نصيين؛ إنَّنا ننحو صوب الأعلى وحتى لو قبلنا أنَّ هذه تعاستنا - لأنَّنا نقرب أكثر فأكثر من الصَّاعقة! - فإنَّنا لا نقيم لأنفسنا مجداً أقلَّ؟ إنَّه مع ذلك قدر لا تنقاسه، ولا نريد أن نشاطره، إنَّه قدر القمم، إنَّه قدرنا»⁽⁴⁾. ألسنا نعلم تلك الطُّرفة الفلسفيَّة التي رواها أفلاطون بشأن سعادة طاليس وتوحَّده بقيمة التَّفكير الفلسفي حيثما كان شاخصاً أمام ملكوت الكواكب ومشخصاً فيها بالعقل/بالتفلسف؟ أنكون الإتيقا لَحْمِيَّة خادمة طرسوس؟ مَنْ يدري، بل لا نخال

1 نفس المصدر ونفس الصفحة، (بتصرف).

2 نيتشه، العلم الجذل، الكتاب الأوَّل، مصدر مذكور، § 1، ص 31.

3 نفس المصدر، تقديم، § 2، ص 8.

4 نفس المصدر، الكتاب الخامس، § 371، ص 233.

طاليس/الفيلسوف نفسه يُنكر ما في تلك اللحمة من متعة. إلا أن ذلك يظل في نظر الفيلسوف لقاءً عارضاً للتفكير الفلسفي بالسعادة ومتعها. وفي المقابل، فإن «سعادة الحكيم» في الفيلسوف طاليس لا تنتزع منه الإهتمام بالتفكير الفلسفي. ولكن، ثمة في إعراض طاليس عن استمالة الجسدي له ما يؤكد «أن البشر المتفوقين بالفكر، الذين هم الأكثر قوة، يجدون سعادتهم حيثما يجد آخرون حसारهم: في المأزق، في الغلظة إزاء الذات نفسها والآخرين وفي الاختبار»⁽¹⁾. فما عسى أن تكون القيمة الفلسفية لإتيقا تضع لذاها فرقانها بينها والآخرين من الضالة والمأجورين بأجنس امبريقات اليومي المباشر؟ فـ «كم من مصادفات لا نحتاجها، ومن لقاءات عارضة، حتى ينبجج إنسان الاستثناء، الـ "نمط المتوحد"، التي تقف ضده كلّ غرائز القطيع وكذلك القيم التقليدية؟ إننا نستمع إلى خطر فعلي وليس فقط مفكراً فيه، افتتان خداع، سمّ ومنوم»⁽²⁾. فما الذي يمكننا استنتاجه في آخر هذا الوجه الإشكالي الأول من هذا المقال؟

في المحصلة، يمكننا الوقوف عند نتيجتين هامتين في التفكير الإتيقي للفيلسوف (و ليكن زرادشت المتوحد بقيمه). أولاً، أن الإتيقا لا تكون إلا بهجران عناصر الإغواء في الثقافة الأخلاقية للآخرين وخاصة تصوّروهم لموجبات السعادة وتحصيلها بالمنجز المباشر. وثانياً، أن إتيقا السعادة المقندرة بذات قيمها لا تكون إلا في الخارج، أي الماوراء. وحيثما توجد حقيقة الأخلاق والبشر الأخلاقيين في تمام غريبها. لذلك يقول نيتشه: «إنه معلوم ما أطلبه من الفيلسوف: أن يتموضع ما وراء "الخير" و"الشر" - أن يكون فوق وهم الحكم الأخلاقي. وينبع هذا المقتضى من استنتاج كنت أول من صاغه: ذاك الذي ينفي وجود وقائع أخلاقية»⁽³⁾. ولقد أكد نيتشه هذا في تأكيدٍ سالبٍ لمثل تلك الوقائع الأخلاقية، وفي ذلك ما يقيم الحجة على فساد منطق التأويل للعقل الفلسفي الذي يفهم الأمور فهماً أخلاقياً.

1 Nietzsche, L'Antéchrist, in OPC, t. VIII, vol. 1, trad. De l'allemand par J.-C. Hémerly, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. De Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. Ed. Chez Gallimard/nrf, Paris, 2004, § 57, p. 225.
2 Lefranc (Jean), Comprendre Nietzsche, Armand Colin, col. Coursus, Paris, 2003, p. 210.

3 Nietzsche, Crépuscule des Idoles, in OPC, t. VIII, op. cit., § 1, p. 97.

وفي هذا الصدد يقول نيتشه: «لا توجد ظواهر أخلاقية، وإنما يوجد فقط تأويل أخلاقي للظواهر»⁽¹⁾. أبنغي إذاً، لدرء سوء الفهم وخلقنة أمور التفكير أن تنقد الإتيقا الفلسفية هذا النحو من التفكير الأخلاقي؟ وكيف لهذا النقد أن يتملك أسباب القسوة الفلسفية؟

3- الإتيقا الفلسفية والقسوة:

التفكير الإتيقي وموجبات القسوة الفلسفية:

ما انفك نيتشه داعية إلى حياة تكون ظروفها أقل وزراً وأقل ضغطاً، لكنه مع الحياة التي تقسو على الناس. فثمة في القسوة ما به يشتد عود الإنسان ويتصلب، فيعترف بنداءات الحياة. أمّا ثقل القسوة فيكمن في مواجهة أوزار الحياة وأقدارها الثقيل. وأن يقسو المرء على نفسه هو أن يقبل بمواجهة المعارك الثقيلة والتي يكون معها الفكر الفلسفي أكثر تأهباً للشدة والصلف. لكن ضد من؟ ضد الإتيقي كما هو الحال في «مجتمع العابرة» النيتشوي؟ كلاً، إنه صلف ضد أولئك الذين يزدرون الحياة. «وهكذا، فإن القسوة أولية، إنها مبثوثة في أصل كل ثقافة جد نقيّة وجد إنسانية»⁽²⁾. فما هو سبيل تنقية الثقافة وأنستها؟ إنها المداومة على التحلي بسلوك القسوة إزاء ما يحب الإتيقي. ولا يحب هذا الإتيقي غير المداومة على تثبيت فضائله باعتبارها فضائل رفيعة. وهي ما يسميها نيتشه أحياناً بـ «الفضائل الذكورية». ولا تتحلى هذه الأخيرة إلا في «سيرة الفرد الرائع من البداية إلى النهاية تعلمه التجربة المتنوعة جداً ما هي الصفات التي يدين لها بخاصة، ورغمًا عن كل الآلهة والبشر، بدوام بقائه وغلبته. إنه يسمي هذه الصفات فضائل ويربّي هذه الفضائل وحدها وينميها، وذلك بقسوة. بل إنه يريد القسوة»⁽³⁾. لكن، ما هي الأداة الفلسفية التي يتوفر عليها التفكير الإتيقي في فلسفة نيتشه حتى يتمكن من ضبط تلك الفضائل وجعلها فضائل لزوم استقامة البشرية؟

1 Nietzsche, Par-delà bien et mal, chap. 4: Maximes et interludes, in OPC, t. VII, op. cit., § 108, p. 86.

2 Lefranc, Comprendre Nietzsche, op. cit., p. 133.

3 نيتشه، ما وراء الخير والشر، الفصل التاسع: ما النبيل؟، مصدر مذكور، § 262، صص. 263-262.

إنَّ ما يستخدمه نيتشه هو النَّقد وبيان مواطن القصور والمحدوديَّة في النَّظر الفلسفي. ولعلَّ ما يقوى عليه النَّقد هو التَّناول على هيمنة المسحة الأخلاقيَّة التي تتمكَّن أحياناً من بعض أشكال التَّفكير الفلسفي. «و قد أعطانا، كناقِد تشخيصاً وتحليلاً من أشدَّ ما عرف عصرنا قسوة وبعداً عن الشَّفقة»⁽¹⁾. فما هي وجوه التناسب إذاً بين التَّفكير الفلسفي والتَّفكير الإيتيقي؟

إنَّ مفهوم القيمة هو عروة التناسب بينهما: فالتَّفكير الإيتيقي هو التَّفكير المتأدِّب وعلى نحوٍ ما ينتجه الرُّوح الفلسفي الأرستقراطي. فهو التفلسف التَّييل الذي يُؤنِّي بمعزلٍ عن.. في الماوراء..، وهو بالتالي وفي هذا المقام، المقدرة العقلية على تشخيص واقع القيم. إنَّه تشخيص لها في تكثُّرها وتعدُّد مناظرها. ومن ثَمَّة النَّظر في هذه التعدُّدية من عدَّة منظوريات. لأنَّ «التعدُّدية هي طريقة التَّفكير الفلسفيَّة بمحصر المعنى، التي اخترعتها الفلسفة: إنَّها الكفالة الوحيدة للحرية في العقل الملموس»⁽²⁾. إذاً، فتوسيع دائرة النَّظر وزواياه هو الدَّرب الفلسفي لإمكان تعايش المنظورات وتطاحنها وانسجامها وفرزها لبعضها البعض وحتى هدمها لذاتها أحياناً. «إنَّ موضوعيَّة ما ستفترض شرطاً خارقاً للتاريخ والذي بتموضعه فيما وراء كلِّ منظوريَّة، لن يكون له في ذاته بالمرَّة أي نبض لحياتٍ»⁽³⁾. وليست الموضوعية هي ما يدفع إلى التَّفكير المنظوري كما يُقال، وإنَّما هي صيغة جريئة ومتفتِّحة ومتحرِّرة من كلِّ قسْر قد يتسلَّط على القول أو التَّفكير أو الكتابة... الخ في الفلسفة. فالمنظوريَّة لعمق النَّظر وحسن الرويَّة، أمَّا التَّعدُّد النَّاسف فللوثوقيَّة القاتلة وليس للموضوعية. إذاً ما شأن فلسفة أخلاق الماوراء ومقولات الموضوعية أو ما ناقضها من مقولات أخرى؟

كيف تكون القسوة الفلسفية تجاه الفلاسفة؟

ما الضَّرورة الفلسفيَّة التي توجب القسوة على الفلاسفة؟ وبأية صيغة ممكنة

1 لافرين (يانكو)، نيتشه، تعريب جورج جحا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر، بيروت، 1973، ص 6.

2 دولوز، نيتشه والفلسفة، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط. 1، بيروت، 1993، ص 8.

3 Taminiaux (Jacques), «Phénoménologie et histoire», in Dupond (Pascal) et Cournarie (Laurent, s. la dir., --), Phénoménologie: un siècle de philosophie, Ellipses, col. Philo, Paris, 2002, p. 13.

تكون؟ ومنَ ذا الذي يقوى على مراسيها والاستمتاع الفكري بها؟ ومنَ ذا الذي يلتزم بها حدًّا إتيقيًّا من حدود الأخلاق الفلسفيّة؟ «لعلّ القسوة والمكر يشكّلان شروطاً أنسب، لولادة روح وفيلسوف قويّ ومستقلّ، من تلك الطيّبة الرقيقة الناعمة السّمحاء وفنّ التّهوين على النّفس الذي يقدره المرء عند العالم، ويقدره بحق»⁽¹⁾. إنّ أثرى موطن لرؤية التّفكير الفلسفي النيتشوي في حيويته وعنفوانه هو مجال نقده للفلاسفة. «صحيح أنّهم [الفلاسفة] قد يشعرون بالاستقلالية عن بعضهم بعضاً، بما عندهم من إرادة نقدية ومنهجية في إقامة أساق فلسفية»⁽²⁾. لكنّهم، يقعون في ذات الخطأ عموماً. ذلك أنّ استدعاء الكلمة الفلسفية القاسية والمخرجة اقتضى من نيتشه نقداً للفلاسفة في كتاب الفيلسوف⁽³⁾ وللعقل وأخطائه في غسق الأوثان⁽⁴⁾ وللوعي في العرفة الجدلي⁽⁵⁾. كما يكشف هذا الاستدعاء كيف أنّ الفلاسفة وخاصّة المحدثين منهم ومنذ النصف الثاني من القرن السادس عشر إلى حدود بدايات النّصف الثاني من القرن التاسع عشر قد قالوا، إجمالاً، نفس الشيء وفكروا بنفس الطريقة وكتبوا الفلسفة بنفس اللّغة المتوتّنة. وعلى هذا الأساس، يقسو نيتشه على الفلاسفة كما لو لم يحبّهم أحد أكثر منه قبلاً. ولقد كان نيتشه على درايةٍ بفضيلة القسوة على الفلاسفة ومراس النّقد ضدهم. «إنّ أفكارهم [الفلاسفة]، ليست بالحقيقة اكتشافاً بقدر ما هي إعادة معرفة، تذكّر، أو عودة إلى الوراء، من أجل إعادة إحياء عادة في النّفس قديمة، عادة تُعتبر بحقّ مصدر كلّ

- 1 ما وراء الخير والشرّ، الفصل الثالث: الحال الدّينية، مصدر مذكور، § 39، ص 69.
- 2 نيتشه، ما وراء الخير والشرّ، الفصل الأوّل: عن الأحكام المسبقة عند الفلاسفة، تعريب د. ج. كتورة، ورد في مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 2، بيروت-لبنان/باريس-فرنسا، ربيع 1988، § 20، ص 45.
- 3 أنظر: Le livre du philosophe (Études théorétiques), trad., int. et notes par Angèle KREMER-MARIETTI, GF/FLAMMARION, Paris, 1991, § 21-41, pp. 41-50.
- 4 أنظر: Crépuscule des Idoles, Les quatre grandes erreurs, in OPC, t. VIII, vol. 1, op. cit., §§ 1-7, pp. 88-94.
- 5 أنظر: Le Gai savoir (La Gaya Scienza), in OPC, t. V, trad. de l'allemand par Pierre KLOSSOWSKI, éd. revue, corrigée et augmentée par Marc B. DE LAUNAY, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Plessis-Tréville, février 2006, §§ 110-112, pp. 139-143.

المفاهيم - إنَّ التَّفلسف بهذا المعنى ليس إلَّا نوعًا من عودة مثلى إلى أفكار وتصرفات متحدِّرة من أجيال سابقة»⁽¹⁾. فما الذي يعييه نيتشه على الفلاسفة؟ إنَّه العيش في نشاز والحياة أو في غير تناسب وإتيقا التَّفكير ومنطقه الفلسفي. فذلكم «عيب كلِّ الفلاسفة المشترك هو كونهم ينطلقون من الإنسان الحالي ويتخيَّلون أنَّهم قد بلغوا الهدف من خلال تحليلهم له. بشكل غامض يتخيَّلون "الإنسان" دون أن يقصدوا ذلك، وكأنَّه حقيقة خالدة»⁽²⁾، يتخيَّلونه واقعًا ثابتًا وسط دوامة الكلِّ، ومقياسًا ثابتًا للأشياء»⁽³⁾. ومن هذا المنطلق، لا يتردَّد نيتشه في اعتبار هؤلاء الفلاسفة لا فلسفيين.

لقد كشف النِّقد النيتشوي أنَّ مردَّ العوز الفلسفي لديهم هو افتقارهم لما يكفي من الشَّجاعة. «أليس بإمكان أحدٍ أن يمتلك الشَّجاعة لكي يطبِّق قانون الفلسفة في ذاته، ولا أحد يعيش بطريقة فلسفيَّة ويتمتَّع بالاستقامة البدائيَّة التي كانت تُفرضُ على الإنسان القديم، أينما كان ومهما عمل»⁽⁴⁾. فما الذي ينذر بالخطر في منطق الفلاسفة المعاصرين حسب نيتشه؟ أيكون خطأهم المعرفة أم الحياة أم الإنسان أم هو كلُّ هذا جميعًا؟ إنَّ الإنسان هو الموضوع الأرحب والأكثر لزومًا للتَّفكير الفلسفي. وبخاصَّةٍ، نقد ما هو كائن من قيم انحطاط وما يجب أن تكون عليه قيم الرفعة والعلوُّ على الذات. فما هي أهم الاستفهامات التي يمكن الإبقاء عليها محرِّكًا للتَّفكير النِّقدي في هذا المقام؟

أولًا: ما الذي يوجب القسوة الفلسفيَّة تجاه الفلاسفة؟ وما هي الموجبات الإتيقيَّة لنقد الإنسان وضلاله؟ أليس نقد الفيلسوف لذاته أجدى، أو هو أولى من نقده غيره من النَّاس؟ ألنَّاس وُسْعًا لتقبُّل النِّقد؟ «لكن كلَّ ما يذكره الفيلسوف عن الإنسان ليس في الحقيقة سوى شهادة حول إنسان فترة زمنيَّة جدُّ محدودة»⁽⁵⁾.

- 1 ما وراء الخير والشرِّ، الفصل الأوَّل: عن الأحكام المسبقة عند الفلاسفة، تعريب د. ج. كتورة، ورد في مجلة العرب والفكر العالمي، مصدر سابق، § 20، ص 45.
- 2 Aeterna veritas.
- 3 نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته (كتاب العقول الحرَّة)، ج. 1، تعريب محمَّد النَّاجي، إفريقيا الشرق، بيروت-لبنان/الدَّار البيضاء-المغرب، 1998، ص 18.
- 4 نيتشه، الفلسفة في العصر الماساوي الإغريقي، مصدر مذكور، ص 45.
- 5 نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ج. 1، مصدر مذكور، § 2، ص 18.

ثانيًا: أن يتوجّه الفيلسوف بالنقد ثانيةً إلى الذين يثبّطون العزم. فعزم المتوحّد- المتفرّد المدبّر للقيم يحتاج تعريةً، ولا بدّ، للدّفين من سرائر بعض النّاس مدّعي الأخلاق الخيريّة. «و ها هو الفيلسوف يصير "غرائز" لدى الإنسان الحالي ويقرُّ بأنّها تشكّل جزءاً من معطيات الإنسانيّة الثابتة، بأنّها يمكن أن تقدّم مفتاحاً لذكاء النّاس بشكل عام»⁽¹⁾.

هذا من جهة من الذي يقسو عليه نيتشه قسوة فلسفيّة لا تنبئها شفقة المخنّثين للمشاعر الأخلاقيّة؛ إنّ الفيلسوف الإتيقي هو الذي يقسو. أمّا من جهة ثانية، فما هو الموضوع الذي تستهدفه القسوة الفلسفيّة بما هي نقد؟

4- ازدراء الأخلاق والقسوة عليها:

ما الذي يعنيه الازدراء الفلسفي؟ إنّهُ النّقد الموسوم بشدّة القول الإتيقي المناهض لقيم أخلاقيّة سالبة للحياة. ما هو العيب، إجمالاً، في القيم الخلقية حسب نيتشه؟ إنّها أخلاق منحلّة. «نجد أنّ نقده الأخلاقي قد أصبح يكوّن جزءاً أساسياً من تاريخ الأخلاق»⁽²⁾. وما هو خطر مفعولها في حياة البشرية؟ إنّها نافية لها. وما أداة الأخلاق في إذابة العنصر النبيل في النّوع البشري؟ إنّهُ الرُّعب. هذه هي مجمل الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها فيما يلي:

أولاً: انحطاط الأخلاق السائدة في الحكمتين الشّعبيّة والفلسفيّة. فقد لا يكمن عنصر الانحطاط أحياناً، حسب نيتشه، في الشرّ غير المتعمّد والذي قد يؤتّى عن جهالةٍ بمفترضاتٍ إتيقيّةٍ وبحدودها. وبالتالي، «لا يمكن أن توجد اللاأخلاقيّة في الشرّ غير المقصود، فهو وليد الصدفة. لكن هل هناك نوع واحد من الأفعال الضارّة عن عمد لا يتعلّق الأمر فيه بوجودنا بالحفاظ على رفاهيتنا؟ هل هناك ضرر تمّ إلحاقه بشخص ما بدافع الخبث المحض، في القسوة مثلاً؟»⁽³⁾. فكيف تعالج الأخلاق الحياة والوجود الاجتماعي للبشر؟ أيكُونان بالنسبة إليها موضوعاً للتوقيير والإجلال أم للتوثين والإذلال؟

1 نفس المصدر ونفس الصفحة.

2 زكريا (فؤاد)، نيتشه، دار المعارف بمصر، سلسلة نوابع الفكر الغربي، ط. 2، القاهرة، 1966، ص 105.

3 نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ج. 1، مصدر مذكور، § 104، ص 69.

ثانيًا: يمارس نيتشه قسوته ويفعلها ضدَّ صيغةٍ ما من صيغ التعامل مع الحياة والإنسان والظواهر. وهذه الصيغة هي ما سُمِّيَ بالخلقة، أي إضفاء مسحة أخلاقية على المنظور فيه. وهكذا، وعلى غرار ما تتمكّن الأيديولوجيا المتمذهبة أحيانًا من صاحبها أو بالأحرى من فريستها، فإنَّ الأوهام الأخلاقية تتمكّن هي الأخرى من بعض الأفراد والجماعات (بالتّفي أو بالإثبات). وبضدّ ذلك، يدعُو نيتشه، إلى التخلّي عن الخلقة. «فالقسوة، إذاً ولا عدالة معالجات الخلقة بترويض ضروري، يكونان أساس الفضائل الأكثر رفعة»⁽¹⁾. بل، إنَّ نيتشه يذهب حدًّا اعتبار الخلقة مفعول الأخلاق الضّارّ بالبناء الاجتماعي للنّاس. فالتّفكير الإتيقي وهو تفكير مراتبي شأنه شأن التّفكير الفلسفي عند نيتشه. «بناء اجتماعي من دون تراتبية محال: إنَّ الامتناع عن العنف والانتهاك والاستغلال المتبادل، والمساواة بين إرادة الذات وإرادة الآخر، يمكن أن يصيرا، بمعنى معيّن وعم، من مكارم الأخلاق بين الأفراد إذا ما توافرت الشّروط الملائمة لذلك (أعني تماثلهم الفعلي في مقدار القوّة ومقياس القيمة وتعاضدهم ضمن جسم واحد)»⁽²⁾. وكلّما تعاظم الانتقام من الحياة بتهجينها عبر أفعال الترويض الأخلاقي، إلّا وضَعُفَتْ وتصرّبت شاحبة ذليلة. بل، إنَّ المنحط يتضامن وأشباهه ضدَّ الحياة وإرادة تعافيتها. ذلك أن ما يربّهم فيها هو السُّلم التفاضلي المحدّد للمراتب البشرية في مختلف مستوياتها (وخاصّة الاجتماعي منها). «لكن، ما أن يؤخذ هذا المبدأ على نطاق أوسع وصولاً إلى عدّه مبدأً أساسياً للمجتمع، حتّى يتبيّن على ما هو عليه: إرادة لنفي الحياة ومبدأ انحلال وانحطاط. وهنا لا بدّ لنا من دفع تفكيرنا إلى العمق الأقصى والامتناع عن كلّ ضعفٍ حسّاس: إنَّ الحياة هي جوهرًا استيلاء وانتهاك وغلب للغريب والضعيف وقمع وقسوة وفرضٌ للأشكال الخاصّة واستيعاب، بل هي على الأقلّ، وفي أرحم الحالات، استغلال»⁽³⁾. فمن أين للأخلاق بهذه المقدرة على إذعان الأفراد وإخضاعهم لأسوأ القيم يتبادلونها ويمجّدونها؟ وما هي أداتها في ذلك؟

1 Valadier (Paul), Nietzsche (Cruauté et noblesse du droit), éd. Michalon, col. Le bien commun, Paris, 1998, p. 61.

2 نيتشه، ما وراء الخير والشرّ، الفصل الثّاسع، مصدر مذكور، § 259، ص 245.

3 نفس المصدر، § 259، صص. 245-246.

ثالثاً: إن هذه الأداة من طبيعة سيكولوجية: الترهيب والرعب. يقول نيتشه: «هكذا أوجدت كل أخلاق ألوهيتها بواسطة الرعب. وكلما كان المقتضى الإتيقي أكثر حزمًا، كانت تربية الكائنات البشرية أكثر قسوة»⁽¹⁾. فما خطر الرعب الأخلاقي؟ إذا مُرس الرعب على الأذلاء والعيبد فإنهم يختزنون ذلك؛ فيكون لديهم طاقة غل نفسي. وهي شحنة مرضية تتضخم وتتضاعف باستمرار. وهذا الغل تتضاعف الحاجة النفسية إلى مزيد التقنُّع بالأخلاق وخلقنة الأمور. كل ذلك بحثاً عن انسجام اجتماعي عبر مناظر الأخلاق. وعليه، تتحوّر القيم الأخلاقية وتزيف أكثر يجعلها حافزاً متأهباً لمراس الانتقام متى سنحت الفرصة. «يُعتَقَد بأن الحياة طافحة بالشُّرور والقسوة، وأن الإنسان القلدم كان يشعر بنشوة كبرى وفرحة عظيمة بارتكاب أشد أعمال البطش والقسوة. ويُعتَقَد بأن الإنسان أشد الحيوانات قسوة، ويشعر بسعادة كبرى لا يضاهيها شيء من السعادة عندما يشاهد مناظر صراع الثيران وأعمال الصُّلب وغيرها من المآسي والمناظر المؤلمة»⁽²⁾. لذلك تكون القسوة الفلسفية مُدركّة نيتشويّاً أي في تفكيره الإتيقي بمثابة ذراع الموازنة العكسية للعنف والرعب المسلّطين على الحياة من قِبَل العامة. وهكذا نجده يقول: «مَنْ ليس له قلب قاس منذ الصُّغر، فلن يقسو قلبه يوماً».

إن نبلاء وصناديد يفكِّرون هكذا هم أبعد ما يكون عن تلك الأخلاق التي تعدّ التراحم أو الفعل الغيري أو التنزُّه عن الغرض بالذات علامة على الخلقية»⁽³⁾. ومن ثمة، يخلق لنفسه وللإتيقا الفلسفية ممكنات الالتزام بالقسوة بما هي شدة. على أن الشدة هنا غير الفظاظلة وهي ليست أيضاً من الفظاظلة. ولكنها، من متاهة الخلقية المتسامية والمحتفزة للضَّحَل من الأمور كلّها (العلاقات والممارسات والأقوال... الخ). «على نقيض كل الخلقيات المروضة المدجّنة سواء أكانت مسيحية أو غير مسيحية، قام نيتشه بوضع نظامه الخاص القاسي، من أجل تربية

1 Kunnas (Tarmo), Nietzsche ou l'esprit de contradiction (Étude sur la vision du monde du poète-philosophe), nouv. éd. latines, Paris, p. 137, (s.d.).

2 ديورانت (ول)، قصة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوي: حياة وآراء أعظم رجال الفلسفة في العالم)، تعريب د. فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، ط. 6، بيروت، 1988، ص 529.

3 نيتشه، ما وراء الخير والشر، الفصل التاسع، مصدر مذكور، § 260، ص 248.

نخبة إنسانية»⁽¹⁾. أمّا الخطأ في أخلاقيات الضّعفاء فيُذكرُ على نحو أخلاقي. وإذا كان الخطأ عمومًا مجرد عرج في الفعل البشري وسوء تقدير في تدبّر الأمور، فإنّ نيتشه يربط الخطأ بنشأة الأخلاقية في الإنسان. والخطأ ترى فيه السُّوقَة المنحطّة «دينًا»⁽²⁾. فما الخطأ حسب نيتشه؟

إنّ خطأ الحياتي بالأساس، لأنّه انحراف في المقتضيات الحياتية الطبيعية للقول والفعل والسلوك والكتابة والتعاطف مع الآخرين والتحرُّب... الخ. وعليه، تُنتجُ الأخلاقويّة بأداة رعبها ضميرًا شقيًا. فتستحيل النَّفس البشريّة للعبيد والخدم إلى قوّة للضعيفة. أمّا قيمة الخطأ الذي تأتبه العامّة فيكمن في استثمار أخلاق القسوة له للإستقواء على الضّحالة والرّداءة. فتقتدر الذات المحتقرّة لذلك على تجاوز ذاتها في اتجاه ما يجب أن تكون عليه إرادة الحياة. «هذا النوع - الثّمط القديم للخدم - موضوعها هو تسميم الضّمير التقى، العنصر الطّبيعي في الحب الجنسي. وحتى لا أترك شكًا بالنسبة لرأيي الذي هو في هذه المسألة صادق وقاس سوف أقول لكم بعبارة أخرى من قانوني الخلقي ضدّ الرّذيلة - بكلمة (الرّذيلة) أنا ضدّ كلّ نوع من الممارسة غير الطّبيعيّة، وإذا أردتم كلمات أكثر دقّة أقول: المثاليّة»⁽³⁾. فما الذي يمكن استنتاجه من هذه المستويات الثلاثة التي تعرّضنا إليها للتّو؟

إنّ الاستنتاج الرّئيس هو أنّ رؤية نيتشه للإنسان والحياة تقوم، عمومًا، على اعتبار القسوة عمادًا للتسامي والرّفعة ونضج القيم الفاضلة. لذلك، فهو يُبقي على القسوة ويمتدحها سلوكًا إتيقيًا لازمًا للذّوات المتفلسفة ضدّ عنف العامّة الأخلاقي. «ولكنّ تقريظ القسوة، وتبعًا لذلك فإنّ إرادة القسوة الغريزيّة في تكوّن "السّعادة" حسب نيتشه، ليست موجّهة فقط لإشهار نقد الأخلاق، كما نرى ذلك أيضًا في جنياولوجيا الأخلاق وفي مذهب الاضطغان. ولتقريظ القسوة هذا بالتساوي وظيفة تأسيس الرّابط بين موضوع العود الأبدي والاصطفاء»⁽⁴⁾. إذًا، كيف للتّفكير الفلسفي أن يزدرى العنف؟ وهل بإمكانه أن يقوى على ردّ مثل هذا العنف الذي

1 لافرين (يانكو)، نيتشه، مرجع مذكور، ص 135.

2 Clair, Éthique et humanisme, op. cit., p. 112.

3 نيتشه، هذا الإنسان، لماذا أكتب مثل هذه الكتب الرائعة؟، مصدر مذكور، § 5، ص 81.

4 Misrahi, Qu'est-ce que l'éthique?, op. cit., p. 62.

لا يَطال فقط الفعل المنجَز تحت أُنعة الأخلاق؛ وإِنَّمَا، أَيْضًا كُلِّ القِيمِ الفَنِيَّةِ والثقافيَّةِ والتاريخيَّةِ... الخ.

5- التفكير الفلسفي والازدراء الإتيقي للعنف:

قد يبدو في الظاهر وفي الثقافة الفلسفية عمومًا أن نيتشه ضمن كتاباته تبريرًا للعنف. وثمة قراءات سطحية من قِبَل البعض تُنحّيه صوب هذا المنحى. لكن، واقع الأمر يُبين أن نيتشه يعادي العنف من حيث المبدأ الإتيقي الأسمى. فهو يستهجنه استهجانه للرعاع من البشر.

لعلّ في الإتيقا الفلسفية من النضج ما يجعلها تتدبّر أمور القيم البشرية للمعيش-الحياتي فيما وراء الخير والشر، أي فيما وراء العنف بوجه من الوجوه. ذلك، أن جماع أخلاق الخير والشر لا يُختزل هو الآخر حصراً في العنف. لأن «التفكير الواعي، وبالأخص تفكير الفيلسوف، هو الأقل عنفاً من التفكير كلّه، وهو بالتالي الأشدّ لطفًا، والأشدّ هدوءًا من مقولات التفكير»⁽¹⁾. إلا أن تأكيد نيتشه، في المقابل، عمّا في حياة البشر وتبهمهم عمومًا من صراع دائم، لا يعني تبريرًا ولا تشريعًا للعنف. إن التفكير الفلسفي (و بما له من طابع إتيقي) يزدرى العنف. وهذا بعض من مهمة نيتشه الفلسفية-النقدية للعصر وظواهره الفاجعة. «إذا كان الأمر هكذا، فلسبب أساسي: الحياة صراع دائم، استغلال، لا عدالة، معركة لا متوقفة ولا نهائية لقوى متعارضة»⁽²⁾. أتكون القسوة بديلاً للعنف وقيمة إتيقية مختلفة عن العنف؟ كلاً، فليس العنف قسوة وليست القسوة التي يتبناها نيتشه عنفاً. لأن «ما يعبر عن القسوة هو إثبات الذات»⁽³⁾. فكيف يمكن للذات تثبيت قوة اقتدارها؟ أيكون ذلك بالغزو وسحق الآخرين كما هو الحال في الحروب الجديدة؟ ينكر نيتشه عن القوة أن تكون كذلك، فهي ليست نبأً لحرمة الحياة وإرادتها وقيمها. بل، ليس في قيم الإنسان الأدبية ما يوجب التّكّيل بها على نحو ما يفعل

1 العلم الجذل، الكتاب الرابع، مصدر سابق، § 333، ص 182.

2 Valadier (Paul), «Hiérarchie, normes, modernité démocratique chez Nietzsche», in Nietzsche et les hiérarchies (ouvrage collectif), L'Harmattan, col. Commentaires philosophiques, Paris, 2008, p. 27.

3 Clair, Éthique et humanisme, op. cit., p. 138.

جنود النهب والعبث. وهكذا، «يظل نيتشه (...)» مسار التّكثيف المستثمر للغازي، لا في القوّة الماديّة وحسب، وإنّما أيضاً في القوى الرّوحيّة والدينيّة»⁽¹⁾. إنّ القتال في سبيل إرادة الحياة وتعافيتها من فضائل الإتيقا. وليست تُقاس أخلاقيّات المقاتل لأجل الحياة بالمقاييس الأخلاقيّة المتداولة، حسب نيتشه. «وقد سبق له أن رأى بمقتضى مسار الانقلاب، أن المحارب المنتصر قد صار بدوره محتقراً ومنظوراً إليه كشريد من قِبَل المهزوم، في حين أنّه سىرى في نفسه ذاتها خيراً»⁽²⁾. فما القيمة الأخلاقيّة لازدراء العنف منظوراً إليه إتيقيّاً؟ تتحدّد هذه القيمة من خلال مستويّين اثنين:

أولاً: أن التّفكير الإتيقي لا يَحتمِلُ، بخلاف وجهة نظر الأخلاق السّائدة، بهتاناً ولا تزويراً للقيمة البشريّة الرّفيعة باعتبارها وجهاً من وجوه الثّقافة السّامية؟ «فحسّ القسوة مثلاً هو في أساس كلّ ثقافة عليا؛ فهو الذي يولّد اللّذة المؤلمة للمأساة»⁽³⁾. يبدو من خلال ما سبق طرحه أنّها كذلك. وهكذا، فإنّ القسوة التي لا تكون إلّا قوام ذاتها، تتصرّف دوماً بوصفها علّة ذاتها غير محتاجة لغيرها. إنّها القسوة المحض. «هناك قانون يمكننا بموجبه أن نقتل إنساناً، ولكن ليس هناك قانون يسمح لنا بأن نمنعه من الموت: إنّها قسوة محض»⁽⁴⁾.

ثانياً: أن ازدراء الإتيقا للعنف يجد منبته في الضّمير الفلسفي المتعاضم والمتنامي باقتداره في أخلاق الماورياء التي يتدبّرها المتوحّد بقيمه لذاته. وعليه، فإنّ ازدراء العنف هو من حيث المنتهى ازدراء لحياة العنف. إقامة للفرقان بينها وحياة الإتيقا فلا بدّ من تحصيل الفيلسوف لشرعة أخلاقيّة للفعل الإتيقي ولمقاسه الأدبي الغليظ: القسوة. «إنّ الضمير هو غريزة القسوة وهي ترتدّ على ذاتها وهي لا تعود تتّجه إلى الخارج؛ والقسوة هنا تنكشف لأوّل مرّة كعنصر من أقدم العناصر والتي لا يمكن الاستغناء عنها في تأسيس القسوة»⁽⁵⁾. فما الذي يمكننا استنتاجه من كلّ

1 Kremer-Marietti (Angèle), La raison créatrice (Moderne ou postmoderne), éd. Kimé, Paris, 1996, p. 42.

2 نفس المرجع ونفس الصفحة.

3 برهيه (أميل)، تاريخ الفلسفة، ج. 7: الفلسفة الحديثة 1850-1945، تعريب جورج طرابشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط. 1، 1987، ص 130.

4 نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ج. 1، مصدر مذكور، § 88، ص 59، (بتصرّف).

5 نيتشه، هذا الإنسان، شجرة أنساب الأخلاق: إشكالية، مصدر مذكور، ص 151.

هذا؟ أتكون القسوة مجرد شملة إتيقية تظهر بمعزلٍ عن التفكير الفلسفي أم أثلها عمقه وباطنه؟

إنَّ التفكير الفلسفي الذي يحذوه عزم نقد الحياة تطويعاً لها وطلباً لاستقامتها لا يكون إلاً تفكيراً ناقداً. وعليه، فإنَّ الفلسفة الإتيقية النيتشوية هي فلسفة ناقدة. وإنَّ حجم نقدها الثقيل هو الذي جعل منها ذات مفعول مؤثِّر في فلسفات عصرنا الحالي. «أمّا على الصَّعيد الفلسفي فإنَّ النِّقد الذي سيقوم به ((نيتشه)) سيكون له أبلغ الأثر في الكثير من الفلسفات في زمننا»⁽¹⁾.

6- أنفاس الاتيكا ومناهة الحروب المترحلة:

مشاركة نيتشه في الحرب البروسية-الفرنسية (1870-1871):

لقد تشبَّث نيتشه بالمشاركة في الحرب البروسية-الفرنسية (1870-1871)، وذلك بالرَّغم من معارضة بعض مقرَّبيه. فقد «طلب إجازة مؤقتة من الجامعة»⁽²⁾. ففي اعتقاده أنَّ الحرب مناسبة لتثبيت «الفضائل الذَّكورية» واختبار مقدرة الإنسان الحديث على التعاطي معها. حتَّى أنَّه كان يرسل أصدقائه طالباً منهم الالتحاق بالجبهة. ولقد كان على عادته شديد السُّخريَّة ممَّن التمسوا الأعذار والافتراءات لتبرير عجزهم عن التَّحاصر على أقدار الحروب. ويعتبر إسهامه «عبرية حربية» لا يقوى عليها إلاَّ أصحاب إرادة الحياة وتعظيمها. إنَّ استعباد الضَّعفاء والتَّنكيل بهم هو عظمة بشرية وهو منتهى الحياة الإتيقية⁽³⁾. فإلام يُردُّ أمر القرار بالمشاركة في الحرب؟ أيكون قراراً فلسفياً موزوناً وبدافع وطني؟

كل الفلاسفة يحبُّون أوطانهم، ولا ريب في ذلك. ونحسب أنَّ مشاركة نيتشه -كما سنبيِّن- كانت بدافع الدِّفاع عن أرض وطنه وليس بغرض غزو فرنسا⁽⁴⁾ أو

1 زيناقي (جورج)، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنَّشر والتَّوزيع، توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط. 1، بيروت، 1993، ص 112.

2 المزوغي (محمَّد)، نيتشه، هايدغار، فوكو: تفكيك ونقد، دار المعرفة للنَّشر، ط. 1، تونس، 2004، ص 28.

3 لنا أن ننبِّه أنَّ فلسفة نيتشه بشأن العنف والحرب لا يمكن أن تُحلَّل من منظور عقليَّة حقوق الإنسان. وإلَّا، من منظور أرسقراطية الفكر.

4 فنيته معجب بالفرنسيين.

تقتيل مواطنيها ونهب خيراتها. «إنَّ الجندي ليتوق إلى السُّقوط في ساحة القتال من أجل وطنه المنتصر: لأنَّ انتصار وطنه انتصاراً لأسمى أمانيه»⁽¹⁾. فمن أي منطلق يتعاطى نيتشه مع الحرب؟ يبدو لنا أنَّه يرى فيها قدراً لا مردُّ له، ما أنَّ تُفرضَ. وعليه، فالشُّعور بالوطنية والانتماء إلى أرضٍ بعينها يجعلان منه قابلاً بهذا القدر. ومسألة القدر هذه مسألة رواقية قديمة مفادها «حبُّ القدر»⁽²⁾. ذلك أنَّه حسب الرواقية: «حبُّ القدر هو أخلاق لأزمة الشدة»⁽³⁾. أيكون لزاماً علينا، كما رأى بعضُ ممَّن كتبوا في نيتشه كتابة عارضة وربَّما لأسباب أيديولوجية، أن نعتبر نيتشه داعية حرب؟ ومن أين لنا بفكرٍ ذو وسعٍ لكي يفهم انخراط نيتشه في الحرب؟ إنَّ طاعة القدر المتمثلة في حبه تعني أمرين اثنين:

أولاً: أن نيتشه مطواع للقدر بحبه له، وذلك من جهة أنَّه حتمية فُرِضَتْ ولا مفرٍّ. وفي أكثر من موضعٍ في نصوص نيتشه، بل وحتى في اطلاعنا المتواضع على سيرته الذاتية ثمة ما يقيم الدليل على أنَّه يطيع الأقدار ويتفاعل معها. ولكم كانت الأقدار تشاركه إرادته في أكثر من حدثٍ وقولٍ وكتابةٍ وعطبٍ بدني.

ثانياً: التمرد على القدر الغاشم متى اقتدر عليه. فيتفاعل معه ويتكشَّف على فظاعته ويختبر عسر رده وحدود التورُّط فيه... الخ. لذا، فلا يقتضي العزم من نيتشه أن يولِّي القدر دبره. وإنَّما بضدِّ ذلك تماماً، يُقْبَلُ عليها باندفاع وإقدام ومخاطرة. لأنَّه يرى في القدر جزءاً من المصير المحتوم ومن جريان الفعل البشري وحدثانه وتقطُّعاته وتشظيَّاتها. فالإسهام في بناء المصير (حتى ولو كان هذا المصير معبأً بصنوف الضَّرورات القاهرة) هو تطلُّع نيتشوي محض وهو جزء من تفكيره الفلسفي.

إذاً، فحبُّ القدر وكيفما كان الأمر (طاعة أو تمرداً)، هو استلهاً فلسفي، رواقِي النَّسَب. «لكنَّنا نجد اللَّفظ عند نيتشه، الذي يستعيد عبارة حب القدر من

1 Nietzsche, Humain, trop humain (Un livre pour esprits libres), in OPC, t. III, vol. 2, trad. de l'allemand par Robert ROVINI, éd. revue par Marc B. DE LAUNAY, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Mayenne, 7 janvier 1988, § 57, pp. 76-77.

2 Amor fati.

3 Lercher (Alain), Les mots de la philosophie, Belin, col. Le français retrouvé, Paris, 2007, p. 21.

الرؤاقيين، ((...)). ويشير نيتشه بها إلى البهجة ورغبة الفيلسوف في ما يجب أن يتأني: المصير»⁽¹⁾. إن الحضارة العدمية المتهاوية إلى السقوط تحتاج أيما احتياج للحرب ضد أعداء الحياة. فما الذي يوجد في معاداة الحياة ومحاربة أعداء الحياة حسب نيتشه؟ إن معاداة الحياة خطرٌ جارف وجرح نازفٌ ومرده أن طبيعةً بشريةً ما (من بين كثرة من الطبائع البشرية المتعددة في نظر نيتشه وهو أمر يُثبتُه واقع الملل دومًا) ينبغي قهرها والتمرد عليها.

هل نكون أمام قضية فلسفية-إتيقية تخص نوعًا مخصوصًا من أخلاقيات الناس؟ أيتعلق الأمر بأنثروبولوجيا فلسفية ينتجها نيتشه في فقه الطبائع البشرية؟ لا يمكن لأحد نكران معرفة نيتشه بالطبيعة البشرية وهو «الفيلسوف» و«الفقيه اللغوي» و«الفيزيولوجي» و«الفنان» و«عالم النفس». فنيتشه يعرف الأرستقراطي والضحل والفرقان بينهما. ولقد اختبر نظام الأضداد والمتقابلات. بل، لقد اختبرها حتى مع صحة جسده وعافية فكره وعلاقاته الشخصية وفلسفته... إلخ. إذًا، كيف ينظر نيتشه إلى الحرب من زاوية نظير ما للتنوع البشري وللطبائع البشرية بمختلف مراتبها؟ فكيف لهذه النظرة أن تحدّد موقفه (قبولًا أو رفضًا) من الحرب؟ كما سنبيّن لاحقًا، قبل نيتشه بالحرب التي انخرط فيها وأصيب جرّاء سقوطه من على فرسه. كما أنه يرفض الحرب، كما سيبقي ذلك لاحقًا.

لكن، لنبقى مبدئيًا في مواصلة النظر الفلسفي في موقف القبول بها. وكما أسلفنا القول بالبيان، فإن الطبيعة البشرية للتنوع وما احتوت من مراتب هي التي دفعت بنيتشه إلى القبول بحرب (وما كان يرتضيها في حقيقة الأمر). «وهكذا، بالنسبة إلى نيتشه، فإن النوع البشري من اللحظة التي يجب عليه معها أن يقضي بالإنتاج لكي يحافظ على نفسه في مستوى الإنسان، وهو ما لا يقوى عليه إلا بعثية ردّ تام لموارده الأخلاقية بالعمل نفسه»⁽²⁾. فما المرض في أخلاقيات النوع البشري؟ وكيف لمرضية أخلاق ما أن تُفضي إلى الحرب؟

1 نفس المرجع، ص 105.

2 Klossowski (Pierre), «Circulus vitiosus», in Nietzsche aujourd'hui?, t. 1: Intensités, colloque international de Cerisy en juillet 1972, UGE, col. 10/18, Paris, 1973, p. 99, (pp. 91-121).

أولاً: ثمة نقصان في معرفة الفلاسفة بطبائع النَّاس والاستبداد. «و من الجلبي أن ممثلي شعوبنا الأحرار يفتقرون إلى فهم طبيعة النَّاس في الوقت المناسب، وإلا لأدركوا أن جهودهم تضيع عبثاً، عندما يدعون إلى خفض تدريجي للأسلحة العسكرية. وعلى العكس من ذلك، فإن هذه الحاجة عندما تبلغ القمة، نكون قد اقتربنا كل الاقتراب من ذلك النوع من الإله الذي نحن في حاجة إليه»⁽¹⁾. فما القصور الذي يتوفر عليه النوع البشري في طبائع البعض من أعراقه وأقوامه؟ إنَّه الجبن من المبادرة الذاتية والإقدام على تدمير الآلة الحربية. لأنَّ في ذلك تناقض مع طبيعة بشرية ما تعترم تجاوز ذاتها. ألا نضطرُّ إلى التمييز بين مراتب المنتمين إلى «مملكة الآلهة» والمنتمين إلى «مملكة البشر»؟

ثانياً: أن يقتدر الإنسان على اشتقاق طبيعة العظمة من ذاته عسى أن يرقى إلى مستوى «الإنسان الحق» أو الإنسان الذي يوجد لذاته وبذاته صورةً حيائية. فما هي صورة حياة الإنسان الأرقى والمتفوق على رعاية الأعباس البشرية؟ «يجب أن يقيم النَّاس في أعماق سرائرهم مثلاً وأشباحاً يجاهدون في سبيلها فيسير الصَّالح والطَّالح والغني والفقير والرَّفيق والوضيع إلى التصادم بجميع ما في الأرض من نظم فتضطرم الحروب سلاحاً لسلاح ورمزاً لرمز لأنَّ على الحياة أن تتفوق ((دائماً)) على ذاتها»⁽²⁾. لكن، ما هو مآل الحرب في صيغتها المعاصرة؟ وأية علاقة لها بالنظم الأخلاقية السائدة؟

7- المغالطات الأخلاقية للسياسي-الحربي:

لم يكن نيتشه يشرع للحرب كما يُعتقد عادةً وخطأً، وإنما هو في الواقع يحجُّها مجاً. ولكم آخذ العصر على التسلُّح والتفنُّع بأخلاقيات سوء النية لدى الآخر. وحسبه، «لا تعترف أية حكومة حالية بأنَّها تُبقي على جيشها لكي تُرضي شهوات العدوان كلما تملكتها، وإنما تندرّع دائماً بحجة الدفاع. وإنَّها لتهيب من

1 نيتشه، أشياء إنسانية، إنسانية إلى أقصى حد، القسم الثاني: الهائم وظلّه، تعريب فؤاد زكريا، ورد في كتابه: نيتشه، سلسلة نوايغ الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، ط. 2، القاهرة، 1966، § 284، ص 184.

2 هكذا تكلم زرادشت، ج. 2، مصدر مذكور، ص 120.

أجل ذلك بالأخلاق التي تحضُّ على الدِّفاع عن النَّفس، وتتَّخذ منها معبِّراً عن وجهة نظرها. غير أنَّ معنى ذلك هو أن يحتكر المرء لنفسه الأخلاقية، وينسب إلى جاره اللاأخلاقية، إذ ينبغي أن ينظر إليه على أنه تَوَّاق إلى العدوان والغزو، إن كان من الضروري أن يفكر وطننا في وسيلة للدِّفاع عن نفسه»⁽¹⁾. إذاً، سنتوقف في هذا المستوى عند مخاطر استخدام الأخلاق أقنعةً للتسترُّ عن الدوافع الحقيقية للحروب المترحلة. ولا نعرف غير العالم الغربي منذ أيام نيتشه قد تجوَّز في أخلاقيات الحروب وتفقه في قوانينها المشرعة وتفنَّن في عقلنة مراسها وأطرى على خيرية أخلاق مناصريه فيها وأثم شر أخلاق مقاوميه ومناهضيها. أنكون أمام ذبئية ثاوية في السلوك الأخلاقي للحروب المعاصرة؟

لا يتردّد نيتشه في توصيف أمراء الحروب بالكاذبين بدءاً بالألمان منهم. «أمّا ذلك الذي ينكر على نفسه شهوة العدوان، تماماً مثلما يفعل وطننا، ويؤكد من جانبه أنه لا يُبقي على الجيش إلا لأغراضٍ دفاعية، ويلجأ إلى نفس التبرير الذي استخدمنا جيشنا من أجله، فإثماً نحمل عليه، ونقول عنه إنه دعيٌّ ومجرم وكاذب، يريد أن "ينقضّ" على ضحية بريئة عزلاء دون أن يُصادف منها أية مقاومة»⁽²⁾. أنكون في حضرة لعبة الخير والشر وتطاحن رهائيهما؟ ومن من البشر يشكّل مادة التّطاحن هذا؟ أهو الإنسان المقصي والمهمّش والذي غلّت أيديه بأقدار «الأزمة الحديثة»؟ أهو الإنسان المورط في لزوم الدِّفع بمقولة «الديمقراطية الحديثة» إلى حدودها القصوى؟ أئمة مهزلة سياسية معاصرة أفدح من مهزلة انتظار اليوم الديمقراطي والمجتمع الديمقراطي والحزب الديمقراطي و«دعم المسار الديمقراطي» و«العملية الديمقراطية»، وكلّ الديمقراطية؟ أليس يحمل نيتشه على هذه المقولة-الأفيون والتي فتنت كل المرضى السياسيين للعصر؟ أيكون بحقّ لحروب مترحلة تتربّص بالنوع والحياة خطراً أن تتكرّم على النّوع والحياة بالديمقراطية أفقاً للنّجاة؟ أليست الأخلاقيات الفجة للسياسي-الحربي هي التي تتدبّر (وعلى نقض «تدبير المتوحّد») المترحلّ من الحروب وتوزيعها وإعادة توزيعها وقسمة مغانمها من

1 نيتشه، أشياء إنسانية، إنسانية إلى أقصى حدّ، القسم الثاني: الهائم وظلّه، مصدر مذكور، § 284، ص 182.

2 نفس المصدر، صص. 182-183.

جثث الموتى قبل أبدان الأحياء؟ فما مستطاع الإتيقا الفلسفية (و قد قلَّ خدمها في عصرنا قياساً بكثرة الدّاعين إليها) إزاء عزم أفراد وجماعات على تدبّر قيمهم الإتيقية. بمحض مقاومتهم للسياسي-الحربي؟ ألا تحتاج هذه الأخلاق المرضية (أخلاق الخير والشر) إلى تشخيص نفسي لا يستتصّل العنصر المرضي فيها ومنها؟ «و على هذا النحو تقف كلّ الدُّول بعضها بإزاء البعض في وقتنا الحالي: فهي تفترض مقدّمًا سوء النّية في جارها وحسن النّية في ذاتها. غير أنّ هذا الافتراض ذاته أمر "غير إنساني"، لا يقلُّ ضررًا عن الحرب ذاتها، إن لم يَفْقَها في ذلك. بل إنّهُ هو في أساسه المقدّمة الأولى للحرب، وعلّتها الأصليّة، إذ أنّهُ، كما قلنا، يُوَدّي إلى تبادل الاتهام بالأخلاقية مع الجار، وبالتالي يبدو أنّه يحضُّ على سوء المقصد وسوء التصرف»⁽¹⁾. فآية أهداف يرمي إليها السياسي-الحربي؟ أتكّون أهداف النبيل الإتيقي أم الضّعة السّافلة؟ إنّ الموقف النيتشوي الأساس هو تشخيص أهداف أمراء الحروب.

ولمّا كان هؤلاء من جنس المتصرّفين في الرعايا كما لو كانوا أدوات طيّعة ومنضبطة، وبعد أن رُوِّضَتْ، فإنّهم لا يحسبون للإنسان قيمة. فهو اجس العرقية والاقتصاديات وسرقات خيرات الآخرين... كلّها سوابل مباحة في أخلاق العصر المتاحّة. يحدّد نيتشه مقياساً للحكم على هؤلاء، ومفاده: «حين يتعلّق الأمر بأناس لا يعنوننا إلّا من بعيد، فإنّهُ يكفينّا أن نعرف ما هي أهدافهم لكي نؤيّدَهم أو نرفضهم كلّيةً»⁽²⁾. لكن، هذا المقياس لا يمنعه في مستوى ثانٍ من تعريّة فضاءة أخلاق الخير والشرّ وما احتوت من تقدير خفيّ ورديّ لطبائع النوايا البشريّة. لذلك، نلمس حاجة أخلاقية يؤاخذ بمقتضاها نيتشه أمراء الحروب. حيث يتدرّع هؤلاء عادةً بالأخلاق السيئة والنوايا المبيّنة لمن يجربونهم. ألا تكون أخلاقيات التبرير السياسي للحرب ستارة لهذه الحرب؟ أيكون لزاماً علينا البحث عن فقهاء في مفردات اللّغة الأخلاقية لبيّنا لنا ما المقصود بـ «التوازنات الاستراتيجية» و«نشر الديمقراطية» و«تمدين الأمم الهمجيّة» و«إحياء عمليّة السّلام»... إلخ؟ ألا تستهلّ الحرب أوزارها بابتداع المفاهيم الأخلاقية، فبيان صدق الطّموح إلى السّلم؟

1 نفس المصدر، ص 183.

2 نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر مذكور، ص 37.

إن أخلاق الافتراء صنيع السياسي-الحربي. وهي أخلاق لطالما افترت على الإتيقا كذباً. ذلك، أن الإتيقا مناهضة للحرب. فباسم أي مبدأ إنساني سام يكون علينا نبذ الحرب؟ أيكمن تسامي الأخلاق في تبرير «الشّر المحض»؟ «بالنسبة إلى نظرية الأخلاق: في السياسة، غالباً ما يستيق رجل الدولة فعل خصمه، ويتمّه قبله: "إن لم أفعله، فإنّه هو الذي سيفعله". إنّه نوع من الدّفاع المشروع، كمبدأ سياسي. تلکم وجهة نظر الحرب»⁽¹⁾. أللحرب وجهة نظر هي الأخرى؟ كيف لنا أن نفهم هذه العبارة النيتشويّة؟ من المؤكّد أن للحرب وجهة نظر وثقافة أخلاقية معيّنة. ثقافة مبنية على تحذير الوهم في عقول ضحايا الحرب المشرّدين والمحتملين بالغياب وغيرهم من المغتصبين بالحضور. فالحرب تمهّد حتى للأجيال اللاحقة كيف يتقبّلونها عن طيب خاطر. ما هي أخلاقيات المضاربين بالحروب في سوق المفاوضات الدولية؟ وكيف لهم التذرّع بوجهة نظر السّلم العالمية دافعاً لهم؟ هو ذا ما تنبّين بعضه في مسألة نبذ نيتشه للحرب وازدراء أخلاقياتها. فبأيّ معيار إتيقي يتوجّب على البشريّة المعاصرة نبذ الحروب المترخّلة ورسومها وحدودها ورهاناتها؟ نبذ الحرب: ما عسى أن تكون الدّواعي الفلسفيّة-الإتيقيّة التي حكمت مناهضة نيتشه للحرب وتعرية مستورها؟

أولاً: على الفيلسوف تصويب معجميّة لغة الحرب. ولعلّ واقع الحال يُبين كيف أن أغلب الدّول والمجتمعات تطلق على جيوشها «وزارة الدّفاع». أيعني ذلك أن كلّ دولة (كما سبق في قول لنيتشه) تفترض سلفاً جاهزيّة الآخر لمهاجمتها ومحاربتها. أيكون الآخر «أيقونة أعجميّة» تمكّنت من سرائر النّاس وما احتوت أفئدتهم من نوازع الشّر الأخلاقي؟ فنحن نعلم أن عدداً قليلاً جدّاً من الدّول يعترف في مستوى الخطاب أن وزارة دفاعه هي وزارة حرب. وإذا كان الدّفاع يقتضي مقدّمات طرفاً فاعلاً، فإنّ الدّفاع يكون بمثابة ردّ فعل. وعليه، فالدّفاع هو ارتكاس متأهّب وصموت أحياناً. ذلك، أنّه من البداهة سبق الفعل لردّ الفعل/الإرتكاس.

أليست لغة أخلاقية ماحقة ومحفّفة تلك التي تستخدمها المجتمعات والدّول وهي تعباً وبكلّ حماسة جنونيّة جيوشها بشتّى أنواع الأسلحة؟ بل، هل ثمة أصلاً

Nietzsche, Fragments posthumes (Été 1872-Hiver 1873-1874), in OPC, 1 t. II*, vol. 1, op. cit., 19[109], p. 207.

توزيع عالمي عادل اليوم للتسلُّح؟ هذا بحسبان الحق في التسلُّح حقًا مشروعًا. أليست الدول الأكثر حربيَّة وعدوانيَّة هي التي تنفرد لوحدها بتدبير القسمة العالمية للحياة والموت في الحروب وما بعد الحروب؟ أليست تُحرَّم مجتمعات بأسرها من «حقِّ التسلُّح»؟ «فعلى المرء أن يحمل على فكرة الجيش بوصفه وسيلة للدِّفاع، بنفس القوة التي يحمل بها على شهوة العدوان. وربما جاء يوم عظيم، يهتف فيه شعب امتاز على غيره في الحرب والظفر، وفي التمرُّس على النظام العسكري والخبرة فيه، وتحمل في هذا أكبر التضحيات - يهتف هذا الشعب بملء حرِّيته قائلاً "فلنحطِّم حسامنا!" - ويقوم بتحطيم أدواته الحربيَّة حتى أعماق جذورها»⁽¹⁾.

ثانيًا: لما كان نيتشه قريبًا من ثقافة الدول الأوروبية الغازية والاسترقاقية، فإنَّه يُوجدُ مقياسًا آخر (ومخالف لما سبق ذكره في العنصر السَّابق) للحكم على مصداقية مقولات الدِّفاع وشرعيَّة التسلُّح والحذر من الذَّبيبة المنتطعة للآخر. حيث يقول: «أمَّا فيما يتعلَّق بمن هم أقرب إلينا»⁽²⁾، فإنَّنا نحكم عليهم انطلاقًا من الوسائل التي يستخدمون للوصول إلى غاياتهم وبالرَّغم من إدانتنا لأهدافهم، فغالبًا ما نجُهم للوسائل التي يستخدمون وبسبب نوع إرادتهم»⁽³⁾. أتكون حربًا عادلة تلك التي يتدبَّرها العالم الحربي المعاصر؟ أتكون عدالة هذه الحرب في التداول السِّلمي على إعادة التوزيع الدَّائم لصور الحروب ولرهانات القتل والأسر والعزل؟ ألا تكون الحروب دسائس مَقنَّعة بقبَّعات المقولات الأخلاقيَّة لتدبير المكائد ضدَّ مَنْ لهم الحقُّ في الحياة؟ أتكون مقولات «ضبط النَّفس» و«نشر الديمقراطية الحديثة» و«محرابة الإرهاب» و«احترام حقوق الأقليَّات» ذرائع يتعلَّل بها السياسي-الحربي؟ أهو على هذه الدَّرجة من الفقر العلمي حتى يبحث عن ضالَّته في تجريد مفردات اللُّغة الأخلاقيَّة والسياسية والحقوقيَّة لتبرير أفعاله المشينة؟ أليست مفاهيم الثقافة الحربية في غليان وهيجان وحدثان وفتان من منابتها الأخلاقيَّة الحقِّ؟ ألم تستهجن بحروبها

1 نيتشه، أشياء إنسانيَّة، إنسانيَّة إلى أقصى حدٍّ، القسم الثاني: الهائم وظلُّه، مصدر مذكور، § 284، صص. 183-184.

2 ونحسب أنَّه يقصد بعض الدول الأوروبية وكذلك بسمارك ونابليون بوناپرت، وفي هذا اجتهد وتأويل.

3 نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر مذكور، ص 37.

المرحلة كلّ مفردات اللغة البشرية باعتبارها في النهاية كلّ لغة الحياة والموت. فما القدر السياسي المسلط على رقاب البشر حتى تكون الحرب متمحورة حول محور الحياة والموت؟ أليكون الأعزل شريراً والمقاوم إرهابياً والمتطّلع لسلم غده طوباوياً وناقد الحرب خطّاءً في معرفته بالتاريخ؟ «بلا ريب إنّ للحرب سيئة جعل الغالب هاجماً والمغلوب خبيثاً»⁽¹⁾. ألا نستنتج ممّا سبق أنّ نيتشه يؤاخذ الحرب مؤاخذه إتيقيّة؟

إنّ ما هو يبيّن أنّ الإتيقا الفلسفيّة ثقافة الأرستقراطي. ثقافة الفيلسوف الفاعل من أجل تثبيت المقاومة الفكرية والأدبية والسياسية عتقاً للذوات الحرّة من الذوات الممتنّة بإحكام للحريّة المدمّرة؟ فَمِنْ أي منظور فلسفي يمكن إذا إدانة الحرب؟ إنّ صنف التسامي الخلقي والفنّي والعقائدي والفكري... الخ هي شروط امتحان عصر التحرّر من وثنية «الحرب الضرورية» و«الحرب العادلة» و«الحرب الاستباقية». فلماذا لا يعهد بعض فلاسفة العصر لأنفسهم بالتشهير الإتيقي بمخاطر الحرب وانتهاكاتها لحرّيات الذات والعقل والتاريخ والتراث والفكر... الخ؟ أم أنّه قدّر على البشرية المعاصرة انتظار قدرها، فلا تحبّه، حتى تستأصل منابت الحروب وجذورها؟ أليكون من أقدار الانتساب إلى أرض ووطن أن يحبّ المرء قدر الحروب المرحّلة والمسلّطة عليه؟ «فشجرة المجد الحربي لا تُجثّث إلاّ دفعة واحدة، وبضربة كالبرق الخاطف. على أنّ البرق لا يأتي، كما تعلمون، إلاّ من السحب، ومن الأعالي»⁽²⁾. فما هي الدّرب الآمنة للسّلم؟ وما مستطاع الإتيقا على تحفيز همم الأحرار لنبذ الحرب والتعايش السّلمي؟

8- الإتيقا الفلسفية ومطلب السّلم:

لنا أن نذكّر بحكمة عربيّة قديمة تقرّ بأديّة «العفو عند المقدرة». أتوفّر هذه الحكمة على فضائل العظمة الإتيقيّة وإتيقا النّظر والفعل؟ أيقندر إنسان اليوم لحظة تمّلك وسيلة الاحتراب أن يعرض عن استرقاق الآخرين؟ وكيف يتصبّر العزوف

1 Challaye (Félicien), Nietzsche, éd. Mellottée, col. Les philosophes, Paris, p. 127, (s. d.).

2 نيتشه، أشياء إنسانيّة، إنسانيّة إلى أقصى حدّ، القسم الثاني: الهائم وظلّه، مصدر مذكور، § 284، ص 184.

عن إذابة الآخرين فضيلة إتيقيّة لحظة تمكك أسباب تلك الإذابة؟ ومن يجزؤ أخلاقياً على ذلك؟ وهل وسعت صدور أمراء الحروب ما يكفي من أسباب الإتيقا حتى تتيمن السّلم؟ إنَّ «تحوّل المرء إلى المسألة في الوقت الذي يكون فيه أقدر من غيره على القتال، هذا التحوّل إذا صدر عن سموّ في الإدراك والفهم، كان هو وسيلة السّلام "الحقيقي"، الذي ينبغي أن يركّز على سلامة القصد، بينما يركّز السلم المسلّح المزعوم، الذي يسود اليوم كلّ البلاد، على سوء القصد، ما دام المرء لا يثق بذاته ولا بجاره، ولا يلقي بأسلحته، مدفوعاً بشعورٍ يمتزج فيه البغض مع الخوف»⁽¹⁾. فَمَنْ هو المتسامي؟ وعن أي سموّ عقلي وأدبي يتحدّث نيتشه؟

ليس سموّ مطلب السّلم بعينه، بل هو بالتأكيد سموّ وضعية السّلم الكوني بعينها. إنَّ مصداقيّة القيمة الأخلاقيّة هي ما يجعل من تلك القيمة إتيقا كبرى: إتيقا فلسفيّة. أنتحب في عصرنا عسر إدراكه لفضيلة الإتيقي والفلسفي والإنساني؟ أليس الذي يسيء القصد بالآخرين هو مَنْ لا ثقة له بذاته؟ فمن أين لأخلاق العصر بالرّجولة في القول والفعل حتى تستحيل فضائلنا حقاً إلى «فضائل ذكوريّة»؟ أليس العيب عيب أخلاق الخير والشرّ؟ أليست تقول لنا الثقافة الأخلاقيّة المعاصرة: إننا ننتمي إلى أهى العصور وأكثرها «تقدّميّة» و«ديمقراطيّة»؟ ومن أين لنا بـ «ميزان العمل» لـ «تحصيل السّعادة» و«دفع الأحزان»؟ ألا يكشف «تدبير المتوحّد» للقيم الإتيقيّة عن ديمومة أحكام الحرب اليوم وشيوعها أكثر من السّلم؟ أليس يكشف لنا نيتشه كيف أن «الحالة العاديّة هي الحرب: فلا نستنتج السّلم إلّا في فترات محدّدة»⁽²⁾. فَمَنْ ذا الذي تجرّأ على قول هذا؟

إنّه الفيلسوف الثّابه والمتوحّد (ولا نأمل أن يكون الأخير). ذلك أن افتراءات لغة الثقافة الفلسفيّة المعاصرة قد بالغت اليوم في الحديث المضخّم للفاجعة (في نفوس بعض الأحياء المحاربين) عن «الإنسان الأخير» و«الفيلسوف الأخير» و«المسلم الأخير» و«الإمبراطورية الأخيرة»... الخ. ولعلّ هاجس الافتراء على اللّغة والواقع كذباً يدفع ببعضنا ذات يومٍ للحديث عن الأخير الأخير.

1 نفس المصدر، ونفس الصّفحة.

2 Nietzsche, Fragments posthumes (Été 1872-Hiver 1873-1874), in OPC, t. II*, vol. I, op. cit., 19[69], p. 195.

لا شيء أجدى للإتيقا الفلسفية من قيم الفيلسوف. هاهنا نعود إلى هويتنا الفلسفية فنتبين مع نيتشه مهابة العقل الفلسفي وحرمة في تأكيده على أن «كل فلسفة تعطي للسلام مكانة أعلى من الحرب»⁽¹⁾. هذا إذا افترضنا سلامة الفيلسوف من الحرب⁽²⁾. فما عسى أن تكون فلسفة الفيلسوف الهاتك للحجب الأخلاقية للحروب المترحلة لعصرنا؟ وهل بإمكان هذه الفلسفة أن تتفعل؟ أتكون فلسفة ما وراء الخير والشر أو ما يسمى الإتيقا الفلسفية؟

إذا كانت الفلسفة الحق لنيتشه هي فلسفة ما وراء الخير والشر، فإنه لا بد من الاعتراف بفضيلة هذا الفضاء: الما وراء؛ ما وراء الثنائيات المخلقة والمدبرة للقيم الأخلاقية على نحو مغلوط ومهين للأخلاق البشرية نفسها.

إن فلسفة الروح الأرستقراطي هي النموذج الفلسفي الذي نحسب في خاتمة هذا المقال أنه الأكثر جدارة بالتوقير الإتيقي. فإجلال الفكر الأرستقراطي هو من عمل الثبل البشري ولكن ليس مطلق البشري. لأن «أكثر ما يصدّم ويُحرج الذوق الراهن عند احتكاكه بأخلاق الغالبين هو صرامة المبدأ الذي لا يقرّ بواجبات إلاّ تجاه الأنداد، والذي يميز معاملة كائنات من مرتبة أوضع، أي معاملة كلّ غريب، كيفما اتفق أو "كما يشاء القلب"، وعلى كلّ حال من موقع "ما وراء الخير والشر": هنا قد تقع الرّحمة وما إليها»⁽³⁾. أليكون علينا قول الحق وحيثما لا مفرّ من الحق، إن المراتبية الإنسانية هي حقيقة «أرض الناس». وإنّها ذات المهمة الفلسفية في «تدبير المتوحّد» للقيم الإتيقية المتفرّدة بشمائلها. فمن أين لنا بجرأة الكلمة الفلسفية اليوم لترجمة وجدانٍ بشريّ نعتت الحروب المترحلة فضاءات صيرورته وأرضه؟ أليكون «نيتشه هو الشّاعر الذي يترجم عنف أحاسيسه في فلسفة»⁽⁴⁾؟

- 1 نيتشه، العلم الجذلي، تقديم، مصدر مذكور، § 2، ص 8.
- 2 محاكمة روسل، إيقاف سيمون دي بوفوار في الحدود التونسية-الجزائرية أثناء مناهضتها للحرب الفرنسية على تونس، احتجاج سارتر على الحرب... الخ.
- 3 نيتشه، ما وراء الخير والشر، الفصل التاسع: ما النبيل؟، مصدر مذكور، § 260، ص 249.
- 4 Tzitzis (Stamos, s. dir. -), «Nietzsche», in Nietzsche et les hiérarchies, op. cit., p. 5.

إن الإتيقا الفلسفية تحتاج اليوم إلى تثبيت أركانها في فلسفة مقاومة الحرب والاستبداد. أئمة ما يهزُّ الوجدان البشري ويعبث بأحاسيسه أكثر منها؟ أتكون جراحات الحرب هي مدارات الإتيقا في النَّظر والفعل؟ فأية فلسفة فعل تقاوم اليوم افتراءات الأخلاق؟ إن فلسفة الفعل المقاوم هذه هي التي تُبينُ عمَّا في توجُّسنا من الحرب خيفةً. وكأنَّه لم يقدرْ بعدُ رفع الحرج عن الفيلسوف ليضطرَّ إلى القول: «إنَّ الحرب هي أمُّ كلِّ الأشياء الجيِّدة»⁽¹⁾. وعسى أن يكون قصد نيتشه هنا هو الدَّرس المستخلص من الحرب ومن مهالك الحرب وليس الدَّعوة إليها. إنَّها الحرب الميراقليطيَّة والتي قوامها تطاحن الأضداد.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: باللسان العربي:

مصادر (نيتشه):

- إنسان مفرط في إنسانيته (كتاب العقول الحرَّة)، ج. 1، تعريب محمَّد النَّاجي، إفريقيا الشَّرقي، بيروت-لبنان/الدَّار البيضاء-المغرب، 1998.
- أفول الأصنام، تعريب حسَّان بورقية ومحمَّد النَّاجي، إفريقيا الشَّرقي، ط. 1، الدَّار البيضاء، 1996.
- أصل الأخلاق وفصلها، تعريب حسن قبيسي، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط. 2، بيروت، 1983.
- أشياء إنسانيَّة، إنسانيَّة إلى أقصى حدٍّ، القسم الثاني: الهائم وظلُّه، تعريب فؤاد زكريا، ورد في كتابه: نيتشه، سلسلة نوابع الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، ط. 2، القاهرة، 1966.
- هكذا تكلمَّ زرادشت، تعريب جديد كامل لفليكس فارس، منشورات المكتب العالمي للطباعة والنَّشر، بيروت، (د. ت.).

Nietzsche, Le Gai savoir (La Gaya Scienza), livre deuxième, in OPC, t. 1 V, op. cit., § 92, p. 118.

هذا الإنسان، تعريب مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التّوير للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط. 1، بيروت، 2005.

ما وراء الخير والشرّ (تباشير فلسفة للمستقبل)، تعريب جيزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبه، دار الفارابي-بيروت والمؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار-بئر مراد رانس/الجزائر، ط. 1، 2003.

ما وراء الخير والشرّ، الفصل الأوّل: عن الأحكام المسبقة عند الفلاسفة، تعريب د. ج. كتورة، ورد في مجلّة العرب والفكر العالمي، العدد 2، بيروت-لبنان/باريس-فرنسا، ربيع 1988.

العلم الجذلي، تعريب د. سعاد حرب، طباعة دار المنتخب العربي للدراسات والنّشر والتّوزيع، توزيع المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، ط. 1، بيروت، 2001.

الفلسفة في العصر الماساوي الإغريقي، تعريب د. سهيل القش، تقديم ميشال فوكو، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، ط. 2، بيروت، 1983.

مراجع:

أوديف (ستييان)، على دروب زرادشت، تعريب د. فؤاد أيّوب، دار دمشق، ط. 1، دمشق/بيروت، 1983.

برهيه (أميل)، تاريخ الفلسفة، ج. 7: الفلسفة الحديثة 1850-1945، تعريب جورج طرابشي، دار الطليعة للطباعة والنّشر، بيروت، ط. 1، 1987.

دولوز، نيتشه والفلسفة، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، ط. 1، بيروت، 1993.

ديورانت (ول)، قصّة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوي: حياة وآراء أعظم رجال الفلسفة في العالم)، تعريب د. فتح الله محمّد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، ط. 6، بيروت، 1988.

زيناقي (جورج)، رحلات داخل الفلسفة الغربيّة، دار المنتخب العربي للدراسات والنّشر والتّوزيع، توزيع المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، ط. 1، بيروت، 1993.

زكريا (فؤاد)، نيتشه، دار المعارف بمصر، سلسلة نوابع الفكر الغربي، ط. 2، القاهرة، 1966.

لافرين (يانكو)، نيتشه، تعريب جورج جحا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر، بيروت، 1973.

المزويجي (محمد)، نيتشه، هايدغار، فوكو: تفكيك ونقد، دار المعرفة للنشر، ط. 1، تونس، 2004.

العيّادي (عبد العزيز)، ميشال فوكو (المعرفة والسلطة)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط. 1، بيروت، 1994.

ثانيًا: باللسان الفرنسي:

مصادر (نيتشه):

Ainsi parlait Zarathoustra (Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne), in *OPC*, t. VI, trad. de l'allemand par Maurice DE GANDILLAC, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Plessis-Tréville, 5 juillet 2004.

L'Antéchrist, in *OPC*, t. VIII, vol. 1, trad. de l'allemand par J.-C. Hémery, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, 2004.

Aurore (Pensées sur les préjugés moraux), in *OPC*, t. IV, trad. de l'allemand par Julien Hervier, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Millau, 3 mars 2000.

Crépuscule des Idoles ou (Comment philosopher à coups de marteau), in *OPC*, t. VIII, trad. de l'allemand par Jean-Claude HÉMERY, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Plessis-Tréville, 5 juillet 2004.

Fragments posthumes (Été 1872-Hiver 1873-1874), in *OPC*, t. II*, vol. 1, trad. de l'allemand par Pierre RUSCH, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Mayenne, 17 mai 1990.

Fragments posthumes (Automne 1887-mars 1888), in *OPC*, t. XIII, trad. Pierre KLOSSOWSKI et Henri-Alexis BAATSCH, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Plessis-Trévisé, 5 octobre 2006.

Le Gai savoir (La Gaya Scienza), in *OPC*, t. V, trad. de l'allemand par Pierre KLOSSOWSKI, éd. revue, corrigée et augmentée par Marc B. DE LAUNAY, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Plessis-Trévisé, 2 février 2006.

Humain, trop humain (Un livre pour esprits libres), in *OPC*, t. III, vol. 2, trad. Robert ROVINI, éd. revue par Marc B. DE LAUNAY, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Mayenne, 7 janvier 1988.

Le livre du philosophe (Études théorétiques), trad., int. et notes par Angèle KREMER-MARIETTI, GF/FLAMMARION, Paris, 1991.

Par-delà bien et mal (Prélude d'une philosophie de l'avenir), in *OPC*, t. VII, trad. de l'allemand par Cornélius HEIM, Isabelle HILDENBRAND et Jean GRATIEN, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, s. la dir. de Gilles DELEUZE et Maurice De GANDILLAC, nouv. éd. chez Gallimard/nrf, Paris, impression à Plessis-Trévisé, 3 juillet 2006.

- Challaye (Félicien), *Nietzsche*, éd. Mellottée, col. Les philosophes, Paris, (s. d.).
- Choulet (Philippe), «L'Epicure de Nietzsche: Une figure de la décadence», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, dossier Nietzsche, n° 3, Paris, juillet-septembre 1998, (pp. 275-292).
- Clair (André), *Éthique et humanisme (Essai sur la modernité)*, Cerf, Paris, 1989.
- De Gandillac (Maurice), «La société des surhommes», in *Magazine littéraire*, n° 298, dossier: *Les vies de Nietzsche*, Paris, avril 1992, (pp. 52-56).
- Dejardin (Bertrand), *L'art et la vie (Éthique et esthétique chez Nietzsche)*, L'Harmattan, col. Ouverture philosophique, Paris, 2008.
- Deleuze (Gilles) et Guattari (Félix), *Qu'est-ce que la philosophie?*, éd. Minuit, col. Critique, Paris, 1991.
- Klossowski (Pierre), «*Circulus vitiosus*», in *Nietzsche aujourd'hui?*, t. 1: *Intensités*, colloque international de Cerisy en juillet 1972, UGE, col. 10/18, Paris, 1973, (pp. 91-121).
- Kremer-Marietti (Angèle), *La raison créatrice (Moderne ou postmoderne)*, éd. Kimé, Paris, 1996.
- Kunnas (Tarmo), *Nietzsche ou l'esprit de contradiction (Étude sur la vision du monde du poète-philosophe)*, nouv. éd. latines, Paris, (s.d.).
- Laruelle (François), *Éthique de l'étranger (Du crime contre l'humanité)*, éd. Kimé, bib. De non-philosophie, Paris, 2000.
- Laurent (Alain), «L'individualisme insolidaire d'un solitaire...», in *Magazine littéraire*, n° 298, dossier: *Les vies de Nietzsche*, Paris, avril 1992, (pp. 34-36).
- Lefranc (Jean), *Comprendre Nietzsche*, Armand Colin, col. Cursus, Paris, 2003.
- Lercher (Alain), *Les mots de la philosophie*, Belin, col. Le français retrouvé, Paris, 2007.

- Misrahi (Robert), *Qu'est-ce que l'éthique? (L'éthique et le bonheur)*, dir. Jacqueline Russ, Armand Colin, Paris, 1997.
- Taminiaux (Jacques), «Phénoménologie et histoire», in Dupond (Pascal) et Courmarie (Laurent, s. la dir., --), *Phénoménologie: un siècle de philosophie*, Ellipses, col. Philo, Paris, 2002.
- Tzitzis (Stamos, s. dir. -), «Nietzsche», in *Nietzsche et les hiérarchies* (ouvrage collectif), L'Harmattan, col. Commentaires philosophiques, Paris, 2008.
- Valadier (Paul), «Hiérarchie, normes, modernité démocratique chez Nietzsche», in *Nietzsche et les hiérarchies* (ouvrage collectif), L'Harmattan, col. Commentaires philosophiques, Paris, 2008.
- , *Nietzsche (Cruauté et noblesse du droit)*, éd. Michalon, col. Le bien commun, Paris, 1998.

جاك ماريتمان

وتشخيص الأزمة الأخلاقية الغربية

د. نعيمة إدريس

المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة-الجزائر

مقدمة:

لا يختلف اثنان أن عصرنا يعرف ويعيش أزمة أخلاقية وروحية حادة، أكثر من أي فترة تاريخية سابقة، نتيجة التعارض الكبير بين ما تمليه الحضارة الغربية المهيمنة من أنماط معيشية سلوكية مدعمة بأنساق معرفية وإيديولوجية، تقوم في أساسها على فلسفة الاستعلاء والصراع والقوة، وما يمليه الدين من قيم أخلاقية ترفضها هذه الحضارة، بل وتضعها في دائرة الأسطورة والخرافة، التي لا بد أن يتخلى عنها الإنسان، ليتّكّن من التقدم والإنخراط في حضارة الغرب.

لكن مهما كان حجم هذا التعارض بين متطلبات الدين وما تمليه الحضارة الغربية فهو تعارض بدرجات متفاوتة من دين إلى آخر، وإن كان أشدها حدة ما حدث ويحدث في المسيحية والغرب المسيحي.

ومن الحقائق الهامة والتي لا سبيل إلى إنكارها أن الحضارة الغربية كنموذج مسيطر أصبحت تشكل علامات استفهام حقيقية، عند أغلب المفكرين، مما قاد إلى الكثير من المراجعات لأسس ومبادئ هذه الحضارة. مراجعات تمت من أبناء الغرب أنفسهم، ولم تقتصر على المفكرين الأجانب، خاصة وأن هذه الحضارة باتت تفسح في كل مناسبة عن تعارضها واختلافها مع الآخر، بأسلوب القوة العسكرية بعيدا عن القيم الخلقية والأساليب السياسية السلمية. والذي نؤكد عليه أن هذه الحضارة (الغربية) بكل مقوماتها المادية والروحية وأبعادها المعرفية والفكرية، هي بنت لبيئة أوروبية، مسيحية الديانة، لكن بسعة وشمولية مصطلح "المسيحية" الذي يضم عناصر كثيرة ومعقدة جدا، ثم إن هذه الحضارة بجميع إفرازاتها الإيجابية

والسلبية، كانت تصدر عن مرجعية دينية، سواء بالتأييد كما ساد خلال العصور الوسطى، أم بالإبعاد والرفض والقطيعة مع المسيحية كما ساد بعد النهضة وعصر الأنوار.

هذه الإفرازات والتطورات التي وصلت حد الجنون والإفراط، لأنها أضرت بالإنسان في المقام الأول، جعلت التساؤل حول أهمية الدين المسيحي وضرورته ومصادقته في عصرنا تساؤلا حتميا- لا اختياريا، التساؤل عن ضرورة عودة القيم الخلقية لتكون الرافد في كل المشاريع سواء كانت سياسية أو اقتصادية...

إن الآمال في الغد المشرق التي بدأت تفتق مع النهضة، وسطع ضوءها مع التنوير الذي حاول أن يجسد وبكل صرامة عقيدة التقدم إلى الأمام، تقدم سرعان ما تحول إلى تطور حقيقي بفضل منجزات الثورة العلمية والصناعية والسياسية، لكن ما الذي حدث بعد ذلك؟

الإشراقة غابت، والتنوير لم يعد يمد بالإشعاع المأمول منه، والعلم أخذ في سلب كرامة الإنسان بنظرياته المادية وآليته الصارمة، ليجد الإنسان الأوروبي والغربي عموما نفسه أنه لا يتقدم ولا يتطور، بما أنه يدمر نفسه بنفسه، بل هو يخون التطور والتحضر بعد أن أفرغ نفسه من الروح والإيمان والميتافيزيقا أيضا.

تساؤلات جوهرية أثارها ويثيرها الفكر الغربي الآن عن الحضارة المفقودة للإيمان وللدين، ولا يرى حلا للخروج من أزمة مجتمعه وحضارته بعيدا عن العودة إلى الإيمان وإلى المسيحية، وإلى الرؤية الفلسفية أيضا.

إن الثورة على التقاليد الدينية للعصور الوسطى، وعلى اللاهوت الكنسي المتجند والمتسلط، وعلى كل الخرافات، عوامل أخرجت أوروبا من تخلف وظلامية العصر الوسيط إلى بهاء وقوة الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة. لكن هذه الحضارة ومنذ لحظة ميلادها وقعت في أزمت توضحت في صورة لاحقة؛ أزمت أخلاقية ودينية واجتماعية سياسية وعلمية. ثم إن لكثير من الآراء والنظريات التي تفتقت مع النهضة والتنوير، لا يمكن عدّها بالمبتكرة والأصيلة، لأنها كانت ردود أفعال، ورد الفعل كثيرا ما يقع في الخطأ نفسه الذي رد عنه.

إن التقدم الهائل للحضارة الجديدة، لم يحقق ما كان ينشده الفرد الأوروبي من ارتياح وسعادة، لقد ظن أنه أعاد الاعتبار لمكانته وقدراته ومواهبه، التي كادت

تطمسها السلطات الكنسية، لكنه وجد أنه في الموقف نفسه، في الوضع المهين للكرامة فالإنسانية تكاد تغيب معالمها نتيجة تنصيب قوى أخرى كآلهة وسُلَط مطلقة: المال العلم والقوة والإيديولوجية واللذة...

وأمام هذا الوضع المتأزم بدأت تدق نواقيس الخطر، والمطالبة بإيجاد حل، أو محاولة إنقاذ ما يمكن إنقاذه، فظهرت نظريات وآراء تحدد موطن الداء وتصف الدواء. ومن هذه الآراء نجد الكثير منها يُلح على العودة إلى إحياء البعد الروحي الإيماني الذي تخلى عنه الفرد الأوربي. بمحض إرادته، لكن شريطة أن لا يكون هذا الإحياء بنفس الصورة النمطية التي سادت في الماضي، على أساس أن المسيحية، أو على الأصح رجال الدين المسيحي استفادوا من التجربة التاريخية التي مرت بها الديانة المسيحية، والأهم أن تستعيد المسيحية دورها في حياة الفرد والمجتمع.

وبالنظر إلى ما قبل ويقال عن فكر وفلسفة وحضارة العصر ومختلف الانتقادات الموجهة والحلول المقدمة، بما فيها الخطيرة، كصراع الحضارات ونهاية التاريخ ومختلف الطروحات التي تكشف عن حيرة الإنسان الغربي وافتقاره للاستقرار النفسي، والذي جرّب مختلف المذاهب والإيديولوجيات من ماركسية ووجودية وبنوية... إلا أنه وجد نفسه في مناهات زادت من حيرته. بالنظر إلى كل هذه التدايعات، فإن أكبر مسؤولية عن هذا الوضع يتحملها رجال الدين المسيحي بالدرجة الأولى، لأن الدين المسيحي الذي طبع الخلفية الفكرية الأوربية في العصور الوسطى هو المسؤول عن الشرخ والانحراف الذي حدث بعد النهضة، رغم إبعاده وإقصائه عن الأطر الفكرية النهضة والحديثة.

شرخ في البنية الفكرية للمثقف الأوربي والغربي، كالذي حدث في العقيدة المسيحية التي عانت جدل الثنائيات والانشقاق بين المادة والروح، واللاهوت والناسوت والتوحيد والتثليث والخطيئة والخلص... وكل هذه المعاني اللاهوتية الغامضة، المثقلة بالمفارقات وبعبء الطقوس وثقل الأسرار تحولّت إلى عوائق حقيقية داخل بنية العقيدة المسيحية، وداخل مؤسسة الكنيسة وداخل الحضارة الغربية المعاصرة التي تتصل من قريب أو بعيد بهذه البنية، سواء شعرت بهذا الاتصال أم لم تشعر به.

وبالنظر إلى الوضع الذي آلت إليه الحضارة الغربية، ولل فراغ الروحي المفرع الذي بات يقلق الكثير من المفكرين والمثقفين، الذين أدركوا تردي الواقع وابتذاله،

فقد حاولوا الوقوف على عمق المشكلة بعيدا عن الانبهار أو التجاهل للمنجزات الإيجابية الضخمة لهذه الحضارة من بينهم جاك ماريان الذي اخترناه كنموذج من الفلاسفة المعاصرين الذين وعوا الأزمة الأخلاقية والسياسية التي تعرفها الحضارة الغربية.

أولا - جاك ماريان سيرة وعمل: Jacques Maritain (1882-1975)

ويعتبر جاك ماريان من أبرز المفكرين المعاصرين في الفكر الفلسفي عامة الأخلاقي والسياسي خاصة، من أهم من تكلموا عن هذين المفهومين والعلاقة بينهما. ويمكن القول أن فلسفته هي وليدة الأزمات والصراعات السياسية والأخلاقية التي عرفتھا المجتمعات الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين. وبعبارة أدق فإن فكره بصفة عامة هو نتاج مصدرين أساسيين أولهما التطورات الفكرية والعلمية التي عايشها، وثانيهما الصراعات السياسية التي عرفتھا أوروبا وأبرزها الحربين العالميتين. ومن تأثير هذين العاملين يتبادر إلى الذهن أن فلسفة ماريان هي فلسفة سياسية أخلاقية تهدف إلى معالجة العلاقة بين المفهومين.

ماريتان فيلسوف فرنسي توماوي النزعة، حاضر بأغلب جامعات العالم الغربي، شغل نفسه بجميع التيارات الفكرية والروحية في العالم المعاصر، كتب في المنطق الصوري نظرية المعرفة، تاريخ الفلسفة، الفن، علم الجمال، نظرية الدولة، العلاقة بين المسيحية والديمقراطية والتربية، كتب عن النازية، عن الحرب والسلام، وفي كل هذا يؤكد أن إقحام المسيحية وحقائق الكتاب المقدس، في قلب الحياة الاجتماعية والثقافية أمر لا غنى عنه لتحقيق الإنسانية أغراضها، وتبلغ الحضارة أوج كمالها.

يعتبر ممثلا للكاتوليكية الحديثة، بعد أن تحول إليها من البروتستانتية، بشر بموجة من التحول نحو الكاثوليكية بين المثقفين في الغرب، وخاصة في ميدان الفنون⁽¹⁾. ومن أهم منعرجات مسيرته الفكرية، درس بياريس مسقط رأسه⁽²⁾، بكلية الآداب والعلوم حيث تحصل على إجازة في الآداب وأخرى في العلوم الطبيعية.

1 أدريين كوخ: آراء فلسفية في أزمة العصر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963. ص 203-205.

2 عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط1 1984. ص 424.

درس الفلسفة الكلاسيكية في معهد ستاليناس من (1912-1914)، ومن (1915-1916) الفلسفة الحديثة في المعهد الكاثوليكي. اضطلع بمهمات دبلوماسية حيث عين سفيرا لدى الفاتيكان (1945-1948)، ثم أصبح أستاذا في معهد الدراسات القروسطية في "تورنتو" وفي جامعة "برونستون" في الولايات المتحدة الأمريكية من (1941-1942) ومن (1948-1960)⁽¹⁾.

تتلمذ جاك ماريان على يد "برغسون" (1859-1941) (Bergson)، ثم صار بعدها من أشد المهاجمين لفلسفته، كما تأثر بهانز دريش⁽²⁾ (H. Driesh 1867-1941) وتتلمذ على يده، تحول من البروتستانتية إلى الكاثوليكية سنة 1906م⁽²⁾. كما تأثر بالتوماوية المحدثّة التي تطورت بفضلها بعدما تحول إليها في مجال الفلسفة والسياسة، بعد أن كان من أكبر المنادين بحركة العمل الفرنسي التي تقوم على الملكية أصبح من أكبر المنادين بالديمقراطية. توفي جاك ماريان في تولوز عام 1975م.

أ- آثاره:

لماريان ما يزيد عن 50 مؤلفا اشتهر منها:

- الفلسفة البرغسونية سنة 1913.
- القديس توما الإكويني سنة 1921.
- عناصر في الفلسفة 1923.
- الدين والثقافة سنة 1935.
- فلسفة الطبيعة سنة 1935.
- المسيحية والديمقراطية سنة 1938.
- الفلسفة الاخلاقية سنة 1960.
- في العدالة السياسية سنة 1940.

1 روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1992، ص 439.

* هانز دريش: فيلسوف ألماني ومؤسس المذهب الحيوي الجديد. كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص 224.

2 عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 424.

- الفرد والدولة سنة 1952.

- كنيسة الكلمة المتجسدة سنة 1971⁽¹⁾.

ب- فلسفته:

كان جاك ماريان في البداية متحمسا للفلسفة البيولوجية التي يمثلها "دريش" وفلسفة "برغسون" المشابهة لها، لكن تحول من المذهب البروتستانتي الذي ولد عليه إلى المذهب الكاثوليكي في سنة 1906م الذي يمثله القديس توما الإكويني، حمله على التخلي عن كل ماضيه والانقلاب على من كان يتحمس لهم بالأمس، فحارب على إثر ذلك فلسفة برغسون لأنها تعارض مع المذهب التوماوي⁽²⁾ فقد صورها على أنها أشجع محاولة للعدمية.

ويرى جاك ماريان أن "برغسون" وقع في نفس الخطأ الذي وقعت فيه النزعة الترابطية لأنه يحرم على العقل معرفة حقيقتنا الجوهرية وماهية ذاتنا، كما أن فلسفة برغسون لا مكان لله فيها وتنكر الحرية الحقيقية، إذ يعتقد أن الفلسفة المسيحية الحقبة تجد مركزها في ميتافيزيقا الوجود كما ينيرها الله.

ومن جهة أخرى يذهب إلى أن الميتافيزيقا مدعوة إلى أن تتجاوز نفسها إلى حكمة صوفية وعليها أن تنح أولاً إلى منطق ونظرية في المعرفة. ومن الميتافيزيقا التي تؤسس على هذا النحو ينبغي أن تنشأ فلسفة في الطبيعة، والأخلاق والسياسة⁽³⁾.

ثانياً- مفهومه للأخلاق:

قبل التطرق إلى مفهوم الأخلاق عند "جاك ماريان" لابد أولاً من إلقاء نظرة على مفهومها عند "التوماوية المحدثه باعتبار أن جاك ماريان هو أحد أنصار هذا الاتجاه.

إن الأخلاق التوماوية تتسم بطابع الغائية، إذ يحرص التوماويون على التأكيد أنها في جوهرها تختص بالسلوك الإنساني، فهي لابد أن تقوم على مذهب الغاية،

1 روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج2، ص 439.

2 عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، المرجع السابق، ص 425.

3 المرجع نفسه، ص 425 - 426.

وهم بذلك يعارضون ما ذهب إليه كانط ويسعون إلى تنفيذ مقولته بأن "الأخلاق تقوم على مبدأ الواجب". والغاية التي يهتم بها التوماويون ويؤكدون عليها هي تحقيق الغبطة الإنسانية على أنها نشاط دائم وكامل لموجود كامل، فالإنسان بطبيعته يحوز توجيهات غريزية، ولكن لابد له أن يصل بها إلى حد الكمال عن طريق جهد التربية الذاتية⁽¹⁾.

ومن خلال هذا الرأي الذي يجمع عليه التوماويون درج مارتان إلى تقديم تعريف للفلسفة الأخلاقية في كتابه الفرد والدولة فيقول: "الفلسفة الأخلاقية هي نتاج فكري في حقائق أخلاقية تتقدمها وتسيطر عليها وتكشف عن غط معقد جدا لأعمال الضمير في تلك الأنظمة، العمل الطبيعي للعقل التلقائي قبل عصر العلم والفلسفة الحديثة، يتكيف في كل لحظة تبعا لما تحصله الفئة الاجتماعية وما تعرضت له من ظروف قاهرة، وتبعا لتركيبها وتطورها"⁽²⁾.

أي أن هذه الأخيرة حسب مارتان هي خلاصة فكر ناجم عن جملة من الحقائق الأخلاقية التي يعيشها الفرد والتي تصدر بدورها عما يسمى بالضمير الإنساني من خلال ما يعيشه من أنظمة، وما يصدره العقل من أعمال طبيعية تلقائية وفق ما يعيشه من ظروف وتطورات. ولما كانت الأخلاق تتكون في جوهرها من مبادئ ومعايير تتعلق بالخير والشر تسمح لنا بأن نصف الأفعال البشرية، كان الخير أو الفضيلة موضوعها لدى جميع الفلاسفة كما كان مفهوما مركزيا للفلسفة الأخلاقية منذ العصور القديمة إلى عصرنا الحالي.

فقد ارتبط مفهوم هذه الأخلاق ارتباطا تقليديا بمفاهيم السعادة وبكل ما نسعى إلى تحقيقه من نتائج جيدة.

وقد اتخذ "جاك مارتان" تعريفا خاصا للخير: "يتمثل في متطلبات الإنسان الحقة والتي تتوافق مع طبيعته كموجود مشخص، وتلك المتطلبات المنسوبة لطبيعة الإنسان يتم الكشف عنها بواسطة العقل السليم".

1 ب. إ. م بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، 1992، ص 315

2 جاك مارتان: الفرد والدولة، ترجمة: عبد الله أمين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1962، ص 100.

أما عن الشر فيقول "يقوم شر الخطيئة في العقل على غير هدى من القاعدة أو القانون، ومن ثم يكون أصل الشر في الفعل قائما في النقص والخلل، فالخطيئة هي التي تجعل الإنسان محتال الطبيعة ميالا للعبث بالقانون، فاقد الوجود، قاطعا لأواصر الصلة الطبيعية والروحية بالله، ولا يمكن الخلاص من الشر والخطيئة، إلا بإعادة وتجديد علاقتنا بالله وإعادة تكامل طبيعتنا الإنسانية في ضوء طلبنا وقبولنا وإقرارنا بالعناية الإلهية"⁽¹⁾.

وهذا يعني أن مفهوم الخير عند جاك ماريتان يتمثل في تحقيق متطلبات الإنسان التي تتوافق مع الطبيعة الإنسانية التي يحددها العقل.

أما الشر فقد ربطه بالخطيئة التي اعتبرها ناجمة عن نقص وخلل بسبب عدم احترام الإنسان لطبيعته التي تستوجب وجود صلة طبيعية وروحية مع الله، ومن وجود هذه العلاقة بين الفرد والله، يتمكن من الوصول إلى ما يهدف إليه المجتمع وهو الخير العام الذي يصطلح عليه اسم "السعادة".

ويعتقد ماريتان أنه إذا جدد الفرد علاقته بالله، ووفق بين طبيعته وطبيعة الله فإن حياته سوف تتحول إلى حياة إلهية، فالإنسان في حالة الخلاص يصبح أكثر من ذاته وأعظم من وجوده وأسمى من طبيعته الإنسانية⁽²⁾.

وهذا الرأي لم يأت من عدم بل هو موافق للعقيدة المسيحية، وخير دليل على ذلك ما جاء في الكتاب المقدس: "أحمدك يا رب لأنه إذا غضبت عليا ارتد غضبك فتعزيني، هوذا الله خلاصي فأطمئن ولا أرتعب، لأن يهوه قوتي وترنيمي وقد صار لي خلاصا"⁽³⁾.

وهذه إشارة إلى وجوب وجود علاقة بين الفرد والله في العقيدة المسيحية لتجنب الخطيئة والوصول إلى الخير العام (السعادة). يقول ماريتان: "لقد أدرك القديس بول الصليبي والقديس توما الإكويني وغيرهما من رجال المسيحية، أن الهدف النهائي للحياة الإنسانية، يكمن في تحويلها إلى حياة إلهية، أو أن يصبح

1 نقلا عن: علي عبد المعطي محمد: مقدمات في الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص 393 ص 397.

2 علي عبد المعطي محمد: مقدمات في الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص 401.

3 الكتاب المقدس أناشيد حمد 12 / 3 ص 506.

الإنسان إلهًا بالمشاركة، وتلك المشاركة تتحقق في السماء ببصيرة رائعة ومحبة جميلة، وتتحقق في الأرض بالإيمان والحب"⁽¹⁾.

أي أن الكثير سواء كانوا رجال دين (بول الصليبي)، أو فلاسفة (توما الإكويني) يؤكدون هذه الحقيقة، باعتبار أن الغرض النهائي هو الوصول إلى حياة إلهية يتحد فيها الإنسان بربه من خلال مجموعة من الشروط كالْبصيرة والحب، وهو في هذا يتفق مع القديس أوغسطين، الذي يعتبر أن محبة الله هي الطريق إلى السعادة من خلال الاتحاد به.

بمعنى أن جاك ماريان في حديثه عن مصدر الأخلاق وتركيزه على أن العقل الإنساني هو المصدر الأساسي، يذهب إلى نفس ما ذهب إليه توما الإكويني، إذ يرى أن الفعل الخلقي هو الذي يصدر عن الإنسان باعتباره كائناً عاقلاً في المقام الأول، وهو يصدر عنه من حيث أنه كائن حر يريد مختاراً فالأخلاق تفترض الحرية، ومن ثمة فلا بد من الحضور العقلي، فحيث لا عقل لا أخلاق⁽²⁾.

من خلال ما جاء في فلسفة الإكويني الأخلاقية، نلاحظ أن ماريان لا يختلف عنه فهو من أشد المتأثرين بتوما الإكويني ومن أشهر أنصار التوماوية المحدثه التي تؤكد أن الأخلاق مصدرها العقل الإنساني، فالحرية التي يمتلكها الإنسان تجيز له أن يكون مصدر الأخلاق تابع منه.

1- القانون الطبيعي:

إن الموقف الأخلاقي مرتبط أوثق الارتباط بالقانون الطبيعي ومعبر عنه في الصميم فالوعي هو الذي يحدد على وجه مباشر السلوك الإنساني، وهذا الوعي ما هو إلا تعبير عن القانون الطبيعي أي عن قوانين أخلاقية مباطنة للطبيعة البشرية ذاتها.

ومثال ذلك القانون الأخلاقي يدين الزنا لأن الطبيعة الإنسانية تتطلب من الإنسان الزواج وهذا القانون الطبيعي يجد في القانون الوضعي توضيحاً وتطبيقاً في

1 نقلاً عن علي عبد المعطي: المرجع السابق، ص 402

2 كامل محمد محمد عويضة: توماس الإكويني الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى، ص 121.

نفس الوقت، كما أنه تعبير عن القانون الأبدي والخطئة الإلهية التي هي أساس تكوين العالم⁽¹⁾.

ويرى جاك ماريتان أن هناك من أساء استخدام هذا القانون وذلك لأغراض مختلفة كرجال القضاء وبعض الفلاسفة، إذ عرضه بأسلوب بسيط يثير الريبة والشك في نفوس الكثير من المعاصرين، إذ أن هناك ارتباطا وثيقا بين تاريخ حقوق الإنسان وتاريخ القانون الطبيعي⁽²⁾.

من خلال ما سبق نستنتج أن ماريتان من الفلاسفة الذين يقدسون العقل، وينادون بالرأي الذي يرى بأن للإنسان حرية، يمكنه من خلالها تحديد قيمه الأخلاقية عن طريق القانون الطبيعي وذلك بواسطة العقل من خلال إرادته، بعكس ما ذهب إليه أوغسطين في قوله أن مصدر الأخلاق يقوم على القانون الإلهي وحده.

لكن بالرغم من تأكيده على عنصر العقل إلا أنه لا يغفل دور الدين، ويظهر ذلك جليا في اهتمامه بالكنيسة وما تقوم به من دور أخلاقي، إذ تعتبر هذه الأخيرة من أهم الرموز والمقدسات التي تلعب دورا هاما في تحديد القيم الأخلاقية.

2- الأخلاق والكنيسة:

تعتبر الكنيسة رمزا من أهم الرموز المقدسة لدى المسيحيين إذ تمثل السلطة الروحية التي لا بد أن يرجع إليها المسيحي، ونظرا لأهمية الكنيسة كانت محل اهتمام الكثير من الفلاسفة والعلماء ورجال الدين المسيحيين انطلاقا من القديس أوغسطين وتوما الإكويني وصولا إلى جاك ماريتان إذ يعرفها هذا الأخير بقوله: "إن الكنيسة في جوهرها عقيدة لاهوتية وهي تخص نظام الحقائق الخفية في الحياة السماوية التي كشفت بالوحي السماوي والتي تسمى الأسرار الفائقة الطبيعة"⁽³⁾. ولما كانت هذه الأخيرة عبارة عن مجتمع سماوي يعبر عن الحقائق الغيبية للإنسان كانت لها وظائف عديدة أهمها عند جاك ماريتان:

1. إ. م. بوشنكسي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992، ص 315 - 316.
2. جاك ماريتان: الفرد والدولة، ص 101.
3. المصدر نفسه، ص 203 - 204.

الوظيفة الأخلاقية والدليل على ذلك أن كل الذين يؤمنون بها والذين لا يؤمنون بها يعترفون أنها تؤدي وظيفة أخلاقية.

فالكنيسة في نظر الذين لا يؤمنون بها عبارة عن مؤسسات أو جمعيات منظمة تعنى بصفة خاصة بالحاجات والعقائد الدينية للعديد من الناس، أي ترعى القيم الروحية التي اعتنقوها وترد إليها معاييرهم الأخلاقية. أما المؤمن بها فيرى بأنها مجتمع فوق الطبيعة سماوي وإنساني في وقت واحد، توحد الناس في ذاتها باعتبارهم مواطنين سواسية في ملكوت الله⁽¹⁾ ومن ثمة كان للكنيسة دور أخلاقي يتمثل في تنوير الناس وتوجيههم وإرشادهم خلقيا، وهذا يتوافق مع ما ذهب إليه القديس أوغسطين إذ يقول: "إن الكنيسة تؤكد الإيمان وتحقق الأخلاق الفاضلة والعدالة"⁽²⁾.

وخلاصة القول أن الكنيسة عند جاك مارتان ليست مركزا للعبادات بل إنها تؤدي دورا أخلاقيا هاما تجاه المجتمع المسيحي من تقويم وتهذيب للسلوك.

3- الأخلاق بين العلم والدين:

يرى جاك مارتان أن من أسوء أمراض العالم الحديث والمعاصر ثنائته المتمثلة في الفصل بين ما لله وما للدنيا⁽³⁾ نتيجة اهتمام الإنسان بالحياة المادية على حساب الحياة الروحية وإهمال الكتاب المقدس مما أدى إلى اندثار الأخلاق.

إذ يقول: "لقد أفصح عالم الإنسان الحاضر عن الشر وفاض به حتى حطم ثقتنا، فما من جريمة شهدناها لا يعوضها أي عقاب عادل، وكم من مواقف من الامتهان المذل للطبيعة البشرية، فقد اتجه العلم والتقدم نحو دمارنا وكياننا نتيجة تحليل الأخلاق"⁽⁴⁾.

بمعنى أن تصرف الإنسان على عكس طبيعته البشرية نتيجة مواكبته للتقدم العلمي أحدث نوعا من القطيعة بين ما يعيشه من واقع، وما يجب أن يتحلى به من

1 المصدر نفسه، ص 170 - 171.

2 يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، 1965 ص 53.

3 جاك مارتان: الإنسانية التي تدور حول الدين، نقلا عن: أدريين كوخ، أراء فلسفية في أزمة العصر، 1963، ص 211.

4 المصدر نفسه، ص 218-219.

أخلاق. إذ تحول الرجل المسيحي حسب ماريتان إلى رجل دينوي، فأدى ذلك إلى نتائج باهرة إلا على الإنسان نفسه، فقد انقلبت أموره نتيجة اتساع حريته واهتمامه الكبير بالعقل وعظمة الإنسان التي استخدمها المفكرون سلاحاً ضد المسيحية، فازدادت الشقة بعدا بين السلوك الحقيقي في العالم المسيحي الديني وبين المبادئ الخلقية والروحية التي أكسبته معناه ومنطقه الذاتي، والتي أراد أن ينكرها، فبدا العالم كأنه خال من مبادئه أي أنه مجرد عالم نفعي قاعدته العليا هي المنفعة.

ولللخروج من هذا الحال لابد من التوفيق بين العلم والدين أي بين حضارة مسيحية دينوية تمارس مختلف النشاطات من تفكير علمي وفلسفي، وبين كل ما يتعلق بالأمور الروحية والعقيدة الدينية والكنيسة، عندئذ يتم تحقيق فلسفة مسيحية للحياة تتوافق والمجتمع المسيحي حقاً لا ظاهراً، يظم جميع الإنسان وتضمن كرامة الفرد، فيتحقق مجتمع متطور يدعو إلى الإنسانية والتقدم⁽¹⁾.

من خلال ما سبق نستنتج أن جاك ماريتان يدعو إلى عدم الاعتماد على العلم وحده لتحقيق التقدم والسعادة الإنسانية، لما له من آثار سلبية على الأخلاق التي تعتبر السبيل للوصول إلى السعادة، إذ لابد من الاعتماد على الدين ومن ثم التوفيق بينه وبين العلم لتحقيق الغاية الإنسانية.

ما نخلص إليه أن ماريتان لم يختلف طرحه عن غيره من الفلاسفة السابقين في تحديد ما تهدف إليه الأخلاق، وهو تحقيق السعادة أو كما يسميها البعض الخير الأقصى. كما لم يختلف عن غيره في تحديد موضوع الأخلاق معتبراً أن الخير والفضيلة هما السبيل للوصول إلى السعادة.

وباعتبار هذا الأخير من أنصار التوماوية فقد ربط الخير بالعلة الفاعلة (الله) وأرجع مصدر الشر إلى الإنسان باعتباره العلة الناقصة وهو الطرح الذي كان سائداً في العصور الوسطى ولا سيما في الفلسفة المسيحية مع أوغسطين وتوما الإكويني.

كما لم يغفل جاك ماريتان أن المصدر الحقيقي للمبادئ الأخلاقية يعود إلى العقل فالخير بالنسبة له يتمثل في تحقيق متطلبات الإنسان التي تتوافق مع الطبيعة الإنسانية التي يحددها العقل.

ومن هنا يكون قد جمع ووفق بين مختلف الآراء الفلسفية في الأخلاق، فهو يعزو مصدر الأخلاق إلى العقل وإرادة الإنسان، وهذا ما ذهب إليه فلاسفة العصر الحديث الذين جعلوا من الإنسان هو محور العملية الأخلاقية بما يمتلكه من غرائز ومملكة عقلية بالإضافة إلى الإرادة والحرية التي يتمتع بها، كما أنه لم يهمل دور الدين من خلال تأكيده على الدور الفعال الذي تقوم به الكنيسة كرمز من رموز الدين المسيحي، وهذا ما دعاه إلى القول بأن سعادة الإنسان الحقيقية تقوم بالجمع بين العلم القائم على العقل الإنساني والدين وما يحمله من قوانين إلهية.

لكن اهتمام مارتان بالكنيسة وإدراجها في كل ما يخص الإنسان ولا سيما الأخلاق يتعارض مع ما ذهب إليه معظم الفلاسفة خاصة في الفترة الحديثة، إذ يتفق معظمهم أن الكنيسة في عصور سابقة كانت السبب في تراجع الإنتاج الفكري كما كان لها أثر سلبي على أخلاق الأفراد والتخلص من سيطرتها هو الذي أثر إيجاباً على أخلاق الأفراد.

ومن بين الذين هاجموا الكنيسة في تلك الفترة مكيافللي إذ يقول: "نحن الايطاليين ندين لكنيسة روما وقسيسها بما وصلنا إليه من عدم تدين وفساد خلق، بل نحن ندين لها بدين أعظم هو ذلك الدين الذي سيؤدي بنا إلى الانهيار"⁽¹⁾.

بمعنى أن تدخل هذه الأخيرة في ما يجب أن تكون عليه أخلاق الفرد سيؤدي إلى الفساد والجمود لأنها تجعل حرية الفرد محدودة، لذلك وجب الاعتماد على العقل الإنساني وحده كمشروع دون الرجوع إلى سلطة الكنيسة.

كما أن فكرة القانون لم تلق دعماً كبيراً من طرف بعض الفلاسفة لمعاصرين أمثال بردياف⁽²⁾ N.Berdiaeff (1874-1948) الذي رفض رفضاً قاطعاً أي نوع من الأخلاق المرتكزة على القانون ووسم مثل هذه الأخلاق بأنها خاصة بطبقة العبيد ولغة العبيد، وهذا حسب رأيه إنكار لحرية الأفراد ودحض لإرادتهم.

1 بطرس غالي، محمود خيرى عيسى: المدخل في علم السياسة، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ط4، 1947، ص ص 198 - 199.

* بردياف: نيقولا بردياف، ولد في قرية أبو شوفو بالقرب من كييف، بدأ حياته الفكرية بإصدار مجلة الطريق محاولاً التوفيق من خلال كتاباته بين القضايا الاجتماعية والدينية. (كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص 98)

إذ يقول: "يجب عليك أن تفعل دائما بطريقة فردية وأن تعمل ما يميزك عن غيرك من أفراد، لا تفعل بحيث يكون المبدأ الصادر عنه فعلك قانونيا". بمعنى أن الأخلاق التي يدعو إليها بردياف هي أخلاق فردية تتسم بالحرية والاختيار والتعبير عن ذلك كله في مختلف الميادين.

ثالثا - علاقة الأخلاق بالسياسة عند جاك ماريان:

لقد اتخذ جاك ماريان من فكرة الديمقراطية أساسا للربط بين الأخلاق والسياسة معتمدا في ذلك على ما تتسم به هذه الفكرة من قوة وانتشار في مختلف الأوساط الفكرية السياسية، انطلاقا من مبادئها التي تدعو إلى احترام رغبة كل إنسان في أن يشارك في الحكم الذي يعيش تحت ظله⁽¹⁾، ومساهمتها في نشر مختلف القيم التي تدعو إلى العدالة والمساواة كمطلبين أخلاقيين. فما علاقة الديمقراطية بالأخلاق؟ وما تأثير هذه العلاقة على السياسة؟

يرى ماريان أن الديمقراطية هي السبيل الذي يستطيع الجنس البشري من خلاله الاهتمام إلى الطريق السوي للحياة السياسية، لأنها تمثل التبرير العقلي الأخلاقي لهذه الحياة وبالتالي فهي تكتسي أهمية قصوى من خلال مساهمتها في تطور البشر وتحديد مصيرهم الدنيوي⁽²⁾، لأنها قائمة على حكم الشعب أو الحكومة الشعبية التي تسعى إلى تحقيق مصالحهم على أساس من العدل والمساواة.

وفي هذا الصدد يقول: "إن الديمقراطية هي السبيل الوحيد للنهيد للتبرير الأخلاقي للحياة السياسية لأنها تنظم عقلي للحريات المستندة على القانون"⁽³⁾. أي أن الديمقراطية ليست مجرد شكل من أشكال الحكومات، بل هي مثل أعلى قائم على يقين أخلاقي وديني⁽⁴⁾.

1 تأليف لجنة من رجال الفكر: قوة فكرة الديمقراطية، ترجمة: وايت إبراهيم، مؤسسة روكفلر، (د م)، 1960 ص 05.

2 جاك ماريان: الفرد والدولة، ص 79.

3 جاك ماريان: المصدر السابق، ص 78.

4 Paul Valider: Maritain, Philosophe de la Démocratie, 14 Rue D'Assas, Paris, 2003 p. 349

كما أنها الأداة والوسيلة التي يمكن من خلالها إثبات شرعية الحياة المدنية انطلاقاً مما تقوم به من مهام تتعلق بتنظيم مختلف الحريات التي يتمتع بها الأفراد وفق قانون معين.

كما أن الديمقراطية الحقة لا يمكن أن تفرض على المواطنين وأن تطلب منهم التمسك بأية عقيدة فلسفية أو دينية كشرط لانتسابهم إلى المدينة، وقد كان هذا المفهوم حسب ماريان أمراً ممكناً في بعض الفترات التي سادت فيها النزعة الدينية المتطرفة⁽¹⁾.

إذ يستطيع مختلف الناس الذين ينتمون إلى مذاهب وأصول متباينة أن يتعاونوا في الواجب المشترك، من أجل الرفاهية المشتركة للمجتمع الدنيوي، بشرط اتفاقهم واستقرارهم على صورة واحدة من صور المجتمع الذي يتكون من أفراد أحرار⁽²⁾.

من هنا يظهر الغرض الأخلاقي لهذا المفهوم السياسي الذي يشتمل على مفاهيم التعاون والعدالة والمساواة بعيداً عن كل سلطة قهرية واضطهاد من طرف الحكام والملوك.

وفي هذا الصدد يقول جاك ماريان واصفاً الواقع الفرنسي إبان الثورة الفرنسية: "منذ الثورة الفرنسية وتطور المثالية الفرنسية التي أنتجت التاريخ، كان لمعنى الحرية ومعنى العدالة الاجتماعية أثر في إعادة إحياء ودفع حضارتنا"⁽³⁾. من خلال هذا القول يذهب ماريان إلى التأكيد أن المفاهيم الأخلاقية كالعدالة الاجتماعية والحرية لها دور بالغ الأهمية في بناء الحضارات وإعادة بنائها، وذلك من خلال محاولة تطبيق النظام الديمقراطي.

فالديمقراطية كنظام يمكن لها أن تعالج وتحل مختلف مشاكل الناس وذلك من خلال مراعاتها للأخلاقيات عند إعداد مختلف القوانين.

"فالساسة فرع من فروع علم الأخلاق، ولكنه فرع متميز بصورة خاصة عن الفروع الأخرى لذلك الأصل، فالحياة البشرية لها غايتان نهائيتان إحداهما تالية

1 جاك ماريان: الفرد والدولة، ص 131 - 132.

2 جاك ماريان: الإنسانية التي تدور حول الدين، ص 212.

3 Jacque Maritain: Christianisme et Démocratie, Ed de la maison Française, New York, 1943, p. 28

للأخرى، غاية قصوى ضمن نظام معين وهي المصلحة العامة الدنيوية، وغاية قصوى مطلقة وهي مصلحة عامة سامية أبدية"⁽¹⁾.

جاك ماريان يرى أن النظام الديمقراطي هو الحل الذي يكفل ويضمن للإنسان الخروج من نظام السيطرة والقوة الذي نادى به بعض المفكرين والفلاسفة أمثال مكيافلي وهوبز اللذان يفصلان بين الأخلاق والسياسة.

فالمجتمع السياسي الفاضل هو ذلك المجتمع الذي يسعى إلى تحقيق العدالة والمساواة من خلال مراعاة حقوق ومصالح الأفراد عن طريق "الديمقراطية" كوسيلة أخلاقية وسياسة تبرر شرعية الحياة السياسية القائمة على حرية وسيادة الشعب.

لهذا السبب يدعو ماريان إلى ضرورة الابتعاد عما يسميه "السفسطة المكيافيلية" فالمكيافليون يقولون أن العدالة واحترام القيم الأخلاقية تعني الضعف والانهيار، وهذا كذب محض، فالقوة حسب ماريان تضعف إذا كانت مجردة من العدالة، فالأهم التي تكافح من أجل بلوغ الحرية أعظم بكثير من الأمم تسعى وتكافح في سبيل السيطرة.

وعما إذا كانت المجتمعات المعاصرة التي ينادي مفكروها بضرورة تطبيق هذا النظام قد نجحت في تجسيده، يبيننا جاك ماريان قائلاً في كتابه "المسيحية والديمقراطية": "إن مأساة الديمقراطية المعاصرة لم تنجح بعد في تجسيد الديمقراطية لأنها تتطلب نظاماً يستلزم توافق العقول حول القواعد الأساسية للحياة المشتركة بالإضافة إلى احترام العظمة الإنسانية وحقوق الإنسان"⁽²⁾.

بمعنى أن فكرة الديمقراطية في المجتمعات المعاصرة لم تجسد بعد، لأن ذلك راجع إلى مجموعة من الأسس والقواعد التي يجب الاتفاق عليها لأنها تمثل المبادئ المشتركة للحياة العامة التي تتطلب احترام الفرد كإنسان له مكانته وحقوقه التي يتمتع بها وهذا ما تفتقر إليه النظم السياسية المعاصرة.

1- الديمقراطية والدين:

وعن مصدر المبادئ والقيم التي يقوم عليها هذا النظام يذهب ماريان إلى التأكيد أن: "المثل الديمقراطي، صادر عن الإلهام الإنجيلي، إذ يجب أن يبحث بقرون

1 جاك ماريان: الفرد والدولة، ص 80 - 81.

2 Jacques Maritain: Christianisme et Démocratie, p

عديدة بعيدة عن عصر روسو وكانط"⁽¹⁾، لأن أفضل نموذج فكري هو النموذج المؤسس على العقيدة الدينية لأن الروح الديمقراطية لا تستطيع أن تستمر وتحافظ على تقدم الإنسانية إلى الأمام إلا بالدين الممثل في الكنيسة.

وهو في هذا الصدد يقول: "لأننا إذا حاولنا إبعادها عن تأثير إلهام الكتاب المقدس فإننا نجردها بذلك من الحياة لأنها لا تحيا إلا بالإلهام الذي تستمد منه الكتاب المقدس، وبه وحده تستطيع أن تتغلب على ما تواجهه من المحن الرهيبة والإغراء المضلل، وبفضله تستطيع أن تسير قدما في انجاز مهمتها الكبيرة وهي التبرير العقلي الأخلاقي للحياة السياسية"⁽²⁾.

وبالتالي فالديمقراطية تقوم على أسس ومصادر عقلية روحية وكذلك على قيم أخلاقية تهدف إلى تحقيق معنى العدالة والخير العام للإنسانية.

من خلال ما سبق نستنتج أن جاك ما ريتان جعل من الديمقراطية نظاما سياسيا أخلاقيا مصدره الدين بالدرجة الأولى، ثم يليه بعد ذلك العقل باعتبار أن الكتاب المقدس هو الإلهام الأول لكل القواعد الأخلاقية. بهذا النظام وحده يستطيع الفرد الحصول على حقوقه والقيام بواجباته بكل حرية، ما يجعله بعيدا عن أي سلطة قهرية تمارس عليه من طرف الحاكم.

إذا لا يمكن أن نجعل من الديمقراطية مجرد نظام سياسي، بل هو أخلاقي سياسي في آن واحد لأنه يهدف إلى ضمان كرامة الإنسان وتحقيق حريته وسعادته.

2- الحكومة العالمية:

تعتبر فكرة وجود حكومة عالمية من أبرز الأفكار التي دعا إليها ونظر لها كبار علماء السياسة والاقتصاد في العالم ولا سيما في الغرب، إذ تطرقوا من خلالها إلى كيفية بلورة مشروع الحكومة العالمية التي تعتبر الوسيلة الوحيدة لضمان السلم في العالم وبالتالي منع قيام الحروب أو تجددتها⁽³⁾.

1 Ibid, p. 68.

2 جاك ما ريتان: الفرد والدولة، ص 81.

3 داني جوزيف الكجي: الحكومة العالمية، هل هي مشروع واقعي؟، صحيفة أوان، العدد: 683، بيروت 2009، ص 20.

إذ أخذت فكرة الدولة العالمية مكانا بارزا في الفلسفة السياسية لما لها من قدرة على حل الكثير من المشكلات التي كانت سائدة، بالإضافة إلى قدرتها على تحقيق حلم الوحدة الشاملة للإنسانية، هذا ما جعلها تبدو كأمل إنساني راود واستهوى كثيرا من الفلاسفة تأسيسا على وحدة الجنس البشري ورغبة في إقامة حكومة عادلة لكل الإنسانية⁽¹⁾، ومن بين الفلاسفة الذين نادوا بهذا الرأي جاك ماريان الذي ميّز في فلسفته السياسية بين الدولة والكيان السياسي، فالدولة ترعى النظام العام وتفرض القوانين وتملك السلطات، كما تقوم بخدمة الشعب، أما الكيان السياسي فهو المنظم بقوانين عادلة، والمتكوّن من مؤسسات متعددة وجماعات محلية داخلية، بالإضافة إلى المجتمع الأخلاقي المنبثق منه⁽²⁾.

ومن هنا ينتهي ماريان إلى فكرة الحكومة العالمية في إطار النظام السياسي للعالم، إذ يرى أن مسألة الكيان السياسي مرتبط بالنظرية السياسية في النظام العالمي. ويقول في هذا السياق: "ستكون الحكومة العالمية دولة عليا منبثقة من كيان سياسي ومفروضة على الدول الخاصة، وتتدخل في شؤونها حتى وإن جاءت هذه الحكومة نتيجة انتخابات عامة وتمثيل"⁽³⁾، ومنه فهو يمنح السيادة العليا للدولة العالمية على حساب الدول الخاصة، فلها الأولوية في تسيير شؤونهم ورعاية مصالحهم.

لأن الحكومة العالمية حسب ماريان هي الوسيلة الوحيدة لضمان السلم في العالم الذي يمكن الوصول إليه من خلال العمل الجاد والدؤوب لتكريس هذا السلام، أي أن العالم يوجد على مفرق سبيلين لا ثالث لهما: إما السلام الدائم وإما خطر الفناء الكلي الذي يعتبر نتيجة الحروب الموجودة بين الدول⁽⁴⁾.

وفي نفس السياق الذي ذهب إليه جاك ماريان نذكر بموقف سبينوزا Spinoza (1632 - 1677) الذي نادى قبله بضرورة وجود نظام عالمي يتوحد فيه كل الناس إذ يقول: "لكي يعيش الناس في أمان وعلى أفضل نحو ممكن كان لازما

1 محمد عثمان الخشت: مفارقات فلسفية بين الفارابي وهيجل، مجلة الدبلوماسية، العدد 29، القاهرة، 2008 ص 54.

2 جاك ماريان، الفرد والدولة، ص 27 - 32.

3 المصدر نفسه، ص 221.

4 داني جوزيف الكجي: الحكومة العالمية: هل هي مشروع واقعي؟، ص 20.

عليهم أن يسعوا إلى التوحد في نظام واحد، وكان من نتيجة ذلك أن الحق الذي كان لدى كل منهم بحكم الطبيعة على الأشياء جميعا أصبح ينتمي إلى الجماعة⁽¹⁾.

بمعنى أن سبينوزا من خلال قوله هذا يدعو إلى ضرورة التوحد والتجمع في مجتمع واحد يحكمه نظام أوحده، بغرض تحقيق الأمان وما هو أفضل بالنسبة للبشر، ومن ثمة تصبح حقوقهم جماعية يشترك فيها الجميع، وهو نفس ما ذهب إليه جاك ماريان الذي يرى كما قلنا سابقا أن الهدف الرئيسي الذي جاءت لأجله الحكومة العالمية هو إحلال السلام الذي يجب أن يركز على أسس أخلاقية متينة.

وهو يقول في هذا الصدد: "وإذا لم تستطع الممالك أو الأمم والدول إحلال السلام وتحقيقها الاكتفاء الذاتي فإنها لا تكون مجتمعات كاملة فالمجتمع الأوسع الذي يستطيع إحلال السلام والاكتفاء الذاتي هو المجتمع الكامل، وهو في عصرنا المجتمع العالمي المنظم حيث أن إيجاد الحكومة العالمية يجب أن يتم بالطريقة الطبيعية الوحيدة لتولد المجتمعات السياسية، أي باستعمال الحرية والعقل والفضيلة"⁽²⁾.

أي أن المجتمع الكامل الذي نصطلح عليه الحكومة أو الدولة العالمية مرتبط بمدى قدرته على إحلال السلام إضافة إلى تحقيق الاكتفاء الذاتي، وذلك من خلال استعمال مجموعة من السبل تتمثل في الحرية والعقل والفضيلة.

فالدول التي لا تستطيع تحقيق هذين المطلبين هي مجتمعات صغيرة وناقصة، لا يمكن أن تشكل ما يسمى بالحكومة العالمية التي تمثل مجتمعا عالميا كاملا، باستطاعته إحلال السلام وتحقيق الاكتفاء الذاتي من خلال اتصافه (المجتمع العالمي) بالحرية والفضيلة واستعماله للعقل، إذ يقول جاك ماريان: "لكي ترتفع فوق هذه اللزوميات العمياء نحتاج إلى إيقاظ الحرية وإيقاظ قواها الخلاقة"⁽³⁾.

كما أن المجتمع العالمي يجب أن يتخذ من العدل أحد الصفات الملزمة له، حيث يقول: "فإذا ما خرج المجتمع الكامل الذي يتطلبه عصرنا إلى حيز الوجود، أي إذا قام المجتمع السياسي العالمي، فإن العدل يلزمه بأن يحترم إلى أبعد حد

1 داني جوزيف الكحي: الحكومة العالمية: هل هي مشروع واقعي؟، ص 20.

2 جاك ماريان: الفرد والدولة، ص 215 - 216.

3 جاك ماريان: الإنسانية التي تدور حول الدين، ص 211.

حريات أجزائه التي تبعث الحياة السياسية والأخلاقية، إذ أن هذه الحريات لا غنى عنها لتلك الأجزاء الهامة"⁽¹⁾.

أي أن المجتمع العالمي يجب أن يكون مبنيًا على أسس وقواعد تحكمه، إذ لا بد من وجود مبدأ العدل الذي يقوم على مراعاة واحترام الحرية في كل أجزاء المجتمع السياسي. بما يضمنه من أفراد يعتبرون أساس الحياة السياسية، وبالتالي فمن دون الحرية والعدل لا يمكن الحديث عن دولة عالمية.

يذهب ماريتان إلى القول بأن تجسيد الدولة العالمية ليس بالأمر الهين أو السهل، وذلك راجع للعوائق التي يمكن أن يلاقيها ذلك التجسيد.

ومثال ذلك ما يسمى بالسيادة المطلقة للدولة، وزخم الاعتماد الاقتصادي المتبادل بين الأمم، حيث لا وجود لمنظمة عالمية سياسية توازي الوحدة الاقتصادية في العالم.

وهذان العائقان يحتمان ضرورة وجود حكومة عالمية واحدة والتي يجب أن تتم بالطريقة الوحيدة لتولد المجتمعات السياسية وذلك باستعمال العقل والحرية والفضيلة الإنسانية⁽²⁾.

من خلال ما سبق ذكره نستنتج أن الحكومة العالمية حسب ماريتان هي الوحدة التي يرى فيها المجتمع العالمي خلاصه، ولن يتحقق ذلك ما لم تتخذ من العدل والفضيلة والحرية السبيل لإقامتها، أي أن أساسها أخلاقي بحسب، وذلك بالابتعاد عن السيادة المطلقة التي تؤدي إلى الاستبداد، وهذا ما يرفضه ماريتان.

كما اعتمد جاك ماريتان على فكرة الحكومة العالمية كمشروع سياسي وأخلاقي في آن واحد، وذلك من خلال ما يهدف إليه من إحلال للسلام الذي ينشده كل البشر، وذلك من خلال الفضيلة الإنسانية التي يتحلى بها الأفراد والحرية التي يمتلكونها إضافة إلى العقل باعتباره المشرع لكل ما يخضع له الإنسان.

لكن المبادئ التي يجب أن تقوم عليها هذه الدولة تتعارض مع ما ذهب إليه بعض الفلاسفة أمثال مكيافللي وهوبس، مصرحين بأنه لا يمكن الجمع بين الأخلاق والسياسة لأنهما مفهومين متناقضين على الصعيد العملي، كلاهما من

1 جاك ماريتان: الفرد والدولة، ص 217.

2 داني جوزيف الكجي، الحكومة العالمية: هل هي مشروع واقعي؟ ص 21.

أنصار الرأي القائل بضرورة وجود السيادة المطلقة التي تحكم الدولة والتي يجب على الأفراد الخضوع لها لأنها الحل الذي يمكن من خلاله تلبية ما يطلبه كل مجتمع، مؤكدين بذلك على السلطة التي يتمتع بها الحاكم وهي سلطة مطلقة لا يمكن أن يتنازل عنها.

وهذا ما يرفضه ماريتان لأن السيادة والسلطة المطلقتين تعني وجود نظام سياسي ملكي يقوم على الحاكم ما يعني وجود الاستبداد والطغيان الذي يحد من حريات الأفراد ومن ثم فلا حقوق ولا واجبات. فالنظام الأمثل هو ذلك الذي يقوم على اختيار الشعب ورغبتهم لأنه الأساس الذي يتكون منه أي كيان سياسي، فالسيادة والسلطة مصدرهما الأفراد الذين يمثلون المجتمع أو الدولة وهذا ما يجب أن تقوم عليه الحكومة العالمية التي تهدف إلى إحلال السلام بعيدا عن الصراعات والنزاعات التي تؤدي إلى الفناء. وبالتالي فلا يمكن الفصل بين الأخلاق والسياسة لأنهما السبيل لتحقيق وحدة الإنسانية في ظل نظام عالمي يسمى الحكومة العالمية التي يجب أن تقوم على أساس ديمقراطي.

بعد هذا التشخيص لأمراض العصر الأخلاقية السياسية من وجهة نظر ماريتان ترى ما هي الحلول التي يقترحها؟

رابعاً: ماريتان والإنسانية التي تدور حول الدين:

1- ضرورة التوفيق بين العلم والحكمة:

وذلك بعد أن أدرك الإنسان، أن العلم والمهارات الفنية لا يمكنهما أن يكفلا تقدم الجنس البشري، بدليل أن رجال العلم يراجعون أنفسهم؛ أي على الذكاء البشري أن يدرك أننا قد أقبلنا على عصر حاسم في تاريخنا، أقبلنا على فترة يجب - مهما كلّفنا الأمر - أن تخضع للعقل فيها أدوات القوة الضخمة، التي حصلنا عليها بالسيطرة العلمية على المادة، وذلك بالتغلب على الشهوة الجامحة التي تملك الإنسان وتدفعه إلى طريق غير طريق العقل وبخاصة وجوده الجماعي⁽¹⁾.

1 جاك ماريتان، الإنسانية التي تدور حول الدين، ص 206.

فإذا كان العلم يهتم "بالوسائل" فإن مجال "الغيبيات" يتعلق بشيء، ليس هو العلم وإنما هو "الحكمة"، ولن يتحقق سلام أو حرية أو كرامة، في علم الغد مادام العلم والحكمة لا يتفقان، لقد انقضى عهد كنا نتوقع فيه، أن يحل العلم المشكلات الخلقية والميتافيزيقية والدينية، أو أن يستغني عنها، حينئذ كنا نعتمد على العلماء، لكي يقيموا في يوم من الأيام السلطة الروحية التي تقود البشرية، نحو الأوجه البانعة من التقدم الذي لا بد منه⁽¹⁾.

وأكثر من ذلك جاك ماريان ابنه إلى قضية هامة، رجال العلم الآن منشغلين بتحليل باطني لضمائرهم، يتساءلون فيه عن العلاقة بين ضميرهم كرجال، وبين ما يمكن أن يستخدم فيه علمهم كعلماء، لهذا يمكن أن نراهم وقد حاق بهم الخطر من معاملة الدول لهم، كمجرد خامات صناعية لها قيمة خاصة، تعزى إلى إنتاجهم الذي يخرج على صورة المكتشفات وإذن فهي كرامة العلم ذاته، وكرامة العالم التي تتعرض للخطر⁽²⁾، ولا يمكن تجاوز هذا الخطر إلا بتسمية الحكمة داخل العلم.

2- فشل المدنية الدنيوية:

وهنا يتعرض ماريان لقضية العلمانية في المجتمعات الغربية ليقول: إن العملية الضخمة، عملية تحويل الرجل المسيحي، إلى إنسان دنيوي قد عادت على كل العالم بنتائج باهرة، إلا الإنسان نفسه، فقد انقلبت الأمور إلى الأسوأ فيما يتعلق بالإنسان ذاته، وليس في هذا ما يدعو للعجب. إن عملية تحويل الرجل المسيحي إلى رجل دنيوي، تتعلق فوق كل شيء بفكرة الإنسان وفلسفة الحياة التي تطورت في العصر الحديث، وقد بقيت مدنية القرن التاسع عشر على الأقل مسيحية، في مبادئها الحقيقية على الأقل، رغم نسيان هذه المبادئ، لكن الشقة ازدادت بُعدا بين السلوك الحقيقي في هذا العالم المسيحي الدنيوي، وبين المبادئ الخلقية والروحية التي أكسبته معناه ومنطقه الذاتي، والتي أراد أن ينكرها، ومن ثم فإن هذا العالم يبدو وكأنه خال من مبادئه⁽³⁾.

1 المرجع نفسه، ص 207.

2 المرجع نفسه، ص 207.

3 جاك ماريان: الإنسانية التي تدور حول الدين، ص 207-208.

وفي الحقيقة هذه المعضلة ليست معضلة تحويل الإنسان المسيحي إلى دنيوي إنما معضلة الفكر الغربي، الذي ما فتئ يوطر نفسه في ثنائيات لا تعرف التوحيد أو التكامل: لا وسط بين المادة والروح، بين الدّين والدنيا، وحتى المسيحية فصلت بين مملكتي اللاهوت والناسوت، من خلال أعطي ما لله الله، وما لقيصر لقيصر، ورسخت لرهبانية هي التي مهدت في النهاية إلى هذه العلمانية، أو الدنيوية المتعسفة، فإما أن يكون الإنسان مادي النزعة أو مثالي، أما الاثنين معا فلا. مثل هذه الإمكانيات الجامعة قلت بل وندرت في تاريخ الفلسفة الغربية، كما في تاريخ المسيحية، مما انعكس سلبا على حضارتها الحالية.

3- صورة الحضارة المسيحية الجديدة:

وهي الصورة التي يروجها جاك ماريان، ويتقبلها كحل لأزمة مجتمعه وحضارته ودينه طبعاً، صورة تحاول للممة ما فككته وفتته المادية الآلية والتطورية الداروينية والإلحاد والماركسية.

إن عصر العالم المسيحي الجديد - إذا حل - سيكون عصر التوفيق بين ما كان قد تفكك، عصر حضارة مسيحية "دنيوية" عصراً تمارس فيه الأمور الدنيوية والتفكير الفلسفي والعلمي، والمجتمع المدني، استقلالها الذاتي، وتدرك فيه - مع ذلك - الدور الملهب الإيحائي الذي تقوم فيه الأمور الروحانية، والعقيدة الدينية، والكنيسة، من مستواها الرفيع⁽¹⁾.

هذا الحل "الأمل" يبقى رغبة ملّحة عند الكثير من المفكرين ورجال اللاهوت والفلاسفة المسيحيين، بعد أن استنفذوا كل الحلول من جهة، ولقناعتهم بضرورة التوفيق بين الإيمان وقيم العالم الحديث.

ثم إن العالم الحديث فعلاً اهتم بالإنسان، وحاول أن يعيد له قيمته التي سلبتها العصور الوسطى، فظن أن الإنسان يسترجع اعتباره، بأن يدير ظهره كلية للعصور الوسطى، وبالتالي إسترجاع اعتبار الإنسان يكمن في انفصاله عن الله، وكان ينبغي البحث عنه في صلته بالله، وبعدهما زال الوهم الكبير في الإنسانية المركزة على الإنسان وبعد التجربة القاسية في مناهضة الإنسانية في الوقت الحاضر، فإن ما يحتاج

1 المرجع نفسه، ص 209-210.

إليه العالم هو إنسانية جديدة، إنسانية "مدارها الدين"، أو إنسانية متكاملة تنظر إلى الإنسان في كل جلاله وضعفه الطبيعي⁽¹⁾.

بل هذه الإنسانية الجديدة عند ماريتان طموحة جدا، لأن العمل الأساسي لها هو أن تجعل روح الإنجيل ووحية، يتخللان، مؤسسات الحياة الدنيوية، وهو عمل يهدف إلى تقديس النظام الدنيوي⁽²⁾. ومؤكد أنه حلم مبالغ فيه جدا، غير مؤسس على معطيات الواقع، على أقل تقدير مما يؤدي بصاحبه إلى الوقوع في التناقض، لكن قد نجد له مبررا إذا وضع في خانة حلم المؤمن، أو عمل المبشر الذي يرى الخلاص في المسيحية والمسيحية فقط.

يوصل جاك ماريتان عرض رؤيته المستقبلية التي يتمنى أن تسود فيها ديمقراطية مسيحية توفر الحرية، واقتصاد مسيحي يوفر العدالة، لأنه وقف على داء عصره "إن من أسوأ أمراض العالم الحديث ثنائته، أو الفصل بين ما لله وما للعالم لقد ترك ما للعالم، أو ما يتعلق بالحياة الاجتماعية الاقتصادية السياسية لقانونه المادي الشهواني، بعيدا عن مقتضيات الكتاب المقدس، فكانت النتيجة أن العيش في هذه الحالة قد اشتدت استحالتة، وفي الوقت ذاته أمتست في هذا الصدد الأخلاق المسيحية -التي لم تتخلل فعلا الحياة الاجتماعية للناس، عالما من القواعد الرمزية والألفاظ- لا في حد ذاتها، ولا في الكنيسة وحدها، وإنما في العالم الدنيوي، وفي السلوك الاجتماعي"⁽³⁾.

ولن نستعرض في عرض مواقف الرجل حول "الإنسانية التي تدور حول الدين" فهو فعلا يثير إشكالات لها أهميتها المعرفية والاجتماعية، حيث يتحدث عن الكاثوليكية والعقيدة الديمقراطية، عن خدمة السلام، عن الإيمان، الذي يجب أن يعيش به الإنسان. ومع كل الصعوبات والواقع المؤلم إلا أن الفيلسوف الكاثوليكي يبدو متفائلا بما هو قادم، إذ يقول: "ويبدو وكأن عصرنا من عصور الإحياء، فيه تصفية لقرون عدة من التاريخ إننا مازلنا نحني ثمار الغضب، ولم تنته آلامنا بعد، ولكن عالما جديدا، سيخرج في نهاية الأزمة التي نعانيها"⁽⁴⁾.

1 جاك ماريتان: الإنسانية التي تدور حول الدين، ص 210.

2 المرجع نفسه، ص 210.

3 المرجع نفسه، ص 211.

4 المرجع نفسه، ص 221.

ومهما كان شكل هذا العالم الذي سيخرج، روحاني الطبعة كما يتنبأ البعض، أم يغوص في ماديته بصورة أعمق، إلا أن المتفق عليه، أن عالم اليوم وفي الغرب خاصة يوفر مجالات اختيار أوسع بكثير من تلك التي كانت في العصور الوسطى فضغط الكنيسة على الأفراد توقف، وكل التيارات والمذاهب ألقت بدلوها وعبرت عن آرائها بكل حرية، سواء التي تؤيد الدين، أو ترفضه، كذلك العلم كشف عن منتجاته المفيدة والرائعة، والميتة في الآن نفسه، وبالتالي توفر للإنسان في هذا العالم المتنوع الثقافة والمذاهب وتوفر له نوع من مساحة الحرية والاختيار، دون تجاهل وسائل التوجيه والضغط الإعلامية خاصة منها مما مكن إلى عودة النشاط الديني وإحيائه حتى على المستوى الرسمي الكنسي.

وهذا الإحياء ليس بالمستغرب، فأوربا ظلت مسيحية لقرون من الزمن، ولا يمكن القضاء كلية على هذا التراث العريق، مهما قيل عنه، ثم إن الحاجة إلى الإيمان بالله، أو بالكائن المتعالي، كما يفضل البعض، كانت ولا زالت مطلوبة. هذا يؤكد ويرر "استمرار وجود الحاجات والآمال التي كانت تعبّر عن ذاتها في الماضي بالديانة التقليدية، إن تفكير الناس حول هذا الموضوع بكامله، ينقصه الوضوح والدقة بشكل محزن، ومع ذلك، فبين الغموض والتيارات المتضاربة، يشك فيما إذا كانت الحاجات الدنيوية وإرضاؤها، هما اليوم أقل شدة، مما كانا عليه، عندما كان جسد كبير واحد للمسيح يشمل العالم المسيحي كله"⁽¹⁾.

خلاصة

هذه رؤية جاك ماريتان وغيرها كثير من المحاولات التي تهدف وبصدق وإرادة كبيرين إلى إيجاد حل أو مخرج من الأزمة، والأکید أن مثل هذا الحل يساعد في ذلك، لكنه ليس الحل الذي يحظى بالإجماع أو يلبي كل الرغبات والطموحات، ومع ذلك تبقى محاولات المثقفين والمفكرين الغربيين المسيحيين والعلمانيين لها وزنها وأهميتها. بعد عرضنا لأهم عناصر إشكالية الأخلاق والسياسة عند جاك ماريتان نقف في ختام هذا البحث على أهم يمكن ما تم التوصل إليه، وذلك بضبط جملة من النتائج أهمها:

1 راندال: تكوين العقل الحديث، ص 217.

فلسفة "ماريتان" هي عبارة عن تراث فلسفي وواقع معاصر جاءت كنتيجة لإطلاعه على فكر سابقه من فلاسفة الأخلاق وعلماء السياسة الذين اهتموا بهذا الموضوع من جهة، ومن جهة أخرى كنتيجة للظروف التي عايشها، إذ حاول "ماريتان" تقصي هذا الموضوع من خلال تحديد العلاقة بين الأخلاق والسياسة. كذلك تعد فلسفة "ماريتان" من الفلسفات التي حاولت إعطاء بعد جديد لمختلف المفاهيم، من خلال تحديده لمفهوم الأخلاق ومصدرها، وصياغة مفاهيم دقيقة للمصطلحات السياسية كمفهوم السيادة والدولة والفرد.

ما نستطيع أن نستنتجه أن نظرية جاك ماريتان الأخلاقية السياسية جاءت في مجملها متأثرة بآراء توما الإكويني فيهما على اعتبار أنه فيلسوف توماي النزعة، كما موقفه من العلاقة بين الأخلاق والسياسة لم يختلف كثيرا عن سابقه في تاريخ الفلسفة الأخلاقية أمثال أفلاطون وأرسطو وأوغسطين، إذ جاءت آراؤه موافقة لنوع العلاقة التي تربط المفهومين، ولا سيما آراء توما الإكويني. لكن النقطة التي تختلف فيها معهم هي كيفية تبرير وتفسير الطرح الذي تبناه كل واحد منهم، إذ اعتمد أفلاطون مثالا على فكرة العدالة التي تعتبر محور فلسفته الأخلاقية والسياسية، وهو نفس ما ذهب إليه أرسطو الذي ربط بين هذين الموضوعين من خلال ما تهدف إليه الدولة من تكوين مجتمع صالح، وذلك لن يحدث إلا من خلال الأخلاق التي تعمل على تكوين الفرد الصالح الذي يكون قادرا على تحمل مسؤولياته السياسية كاملة.

أما جاك ماريتان فقد جمع بين أوغسطين وتوما الإكويني وذلك بدججه بين العقل والنقل ويظهر ذلك جليا في فكرة الديمقراطية التي استعملها كحجة لموقفه. فالديمقراطية حسبه تقوم على أساسين: أساس عقلي يتمثل في القوانين الوضعية التي تحكم حياة الإنسان وقوانين إلهية مصدرها الدين في تأكيده على الدور الذي تمثله الكنيسة سواء في السياسة أو الأخلاق.

كذلك فكرة الحكومة العالمية التي تناولها ماريتان بالبحث ليست فكرة جديدة لكنه يختلف في طرحها عن سابقه أمثال هيغل الذي ربطها بالروح المطلق، إذ حاول ماريتان من خلال إرساء أسس النظام العالمي الذي يقوم على الحرية، العقل، والفضيلة والتأكيد على ضرورة إيجاد سبل لتعاون الشعوب وإمتزاج الثقافات

بهدف تحقيق الخير المشترك والسلام العالمي، ومن هنا يظهر ارتباط الأخلاق بالسياسة عنده.

كذلك لا ننسى محاولة جاك ماريان إحياء النزعة الإنسانية التي توشك على الاختفاء نتيجة المادة، ويظهر ذلك في اهتمامه بحرية الفرد والإنسان ككائن عاقل له حقوق وواجبات لا بد من مراعاتها. فالفرد يمثل النقطة الأساسية التي تقوم عليها فلسفة ماريان، هو يعيش داخل المجتمع الذي يخضع إلى نظام سياسي ناتج عن إرادة الشعب ومنه فصلاح الفرد يؤدي حتما إلى صلاح هذا المجتمع.

من جهة أخرى بين ماريان أن سبب الأزمات في الدول والمجتمعات راجع إلى خلل مفاهيمي اصطلاحى بالدرجة الأولى، إذ يرجع هذا الخلل إلى تاريخ الفكر الفلسفي وهو ما يستوجب التحليل الفلسفي كأداة للمعالجة.

وعموما ما نؤكد عليه فيما يخص طبيعة العلاقة بين الأخلاق والسياسة هي أن كلا المجالين لا يمكن الفصل بينهما باعتبار أن موضوعهما واحد هو الإنسان وغرضهما واحد وهو تحقيق السعادة الإنسانية التي تقوم على الحرية، الأخلاق والعقل. هذا هو الحل الذي ارتآه فيلسوفنا جاك ماريان في تشخيصه لأزمة الفلسفة الأخلاقية في الفكر الغربي المعاصر والتي انعكست سلبا على الحضارة الغربية.

جدلية العلاقة بين الأخلاق والسياسة

عند برتراند راسل

آمال علاوشيش

قسم الفلسفة - جامعة الجزائر (2)

المقدمة:

ثمة عالين يعيش فيهما الإنسان: عالم الطبيعة المادّي وعالم القيم الروحي، في الأول يعيش جزئه الحسّي ويكُون مثله مثل سائر الأشياء، وفي الثاني يفرض ما يشاء من معايير فيكُون ملكاً ذو سلطان يحكّم بما يشاء بلا حساب، وهكذا يتأرجح المرء في سلوكه بين ما هو كائن وبين ما ينبغي أن يكون فيتقاذفه العالمان بين مدّ وجزر.

في هذا السياق تستهدف الأخلاق توجيه السلوك البشريّ من خلال قيم ومعايير تنظّمه على المستوى الفرديّ والجماعيّ باعتبار الإنسان كائناً اجتماعياً كما هو الرأْي عند أغلب الفلاسفة، بينما تُحاول السياسة أن تُقود حياته الاجتماعية أي حياة الجماعة وتُسيّر شؤونها لما فيه منفعتها وخيرها، الأمر الذي يجعلهما -الأخلاق والسياسة- يستهدفان معاً جعل حياة البشر ذات معنى وهدف. في هذا السياق تعود إشكالية الجدال الساخن بين السياسة والأخلاق إلى الواجهة تُطرح من جديد وبشكل دائم بسبب مناظر القمع والدم والجُوع والعنف المحموم والجنث التي تتجدّد كلّ يوم، واقع مريع مفتخّ وملقّم يموت فيه يومياً الآلاف من البشر عبر العالم لأنّه لم يسبق للسياسة أن ابتعدت عن الأخلاق كما في عصرنا

هذا الأخير الذي يُمكن وصفه وتوصيفه بغابة شرسة الكلّ فيها ذئابٌ بشريةٌ مفترسةٌ تتربّص بغيرها الدوائر بلغة هوبز، وهو ما يحيلنا لا محالة إلى الطّرح الماكيافليّ للمسألة من جهة، وإلى طرُوحات مُغايرة أخرى مثل تلك التي نادى بها دُعاة السّلم أمثال مارتن لوثر كينغ (1929-1968) Martin Luther King والمهاثما غاندي (1869-1948) Ghandi وبرتراند راسل (1872-1872) B. Russell

1970)، هذا الأخير الذي عانى الأمرين في سبيل الدفاع عن أفكاره وقناعاته بضرورة تحقيق سلم عالمي أو كوني، وهي الرغبة التي ترتبط بشكل مباشر بتصوره عن طبيعة العلاقة بين الأخلاق والسياسة.

1- الأخلاق والطبيعة البشرية:

لا يمكن الحديث عن الأخلاق عند راسل دون الحديث عن الانفعالات والدوافع التي تشكل الطبيعة الإنسانية، وذلك نظراً لوقوفها خلف الأنماط السلوكية المختلفة التي تصدر عن الفرد باعتباره يتأرجح في صراع لا يتوانى بين ما هو أسمى وما هو أدنى، فهو يعيش ثنائية لا محيد له عن طرفيها اللذان يتقاذفانه وهما العقل والعاطفة، ولن تتحقق سعادته إلا إذا استطاع تحقيق التوازن بينهما، وبذلك يتميز عن الحيوان "الذي هو سلفاً كل ما يمكن أن يكون"⁽¹⁾، ويتعقد أيضاً ما دام يؤثر على خلافها الاجتماع والعزلة في آن معاً فيلتقي عنده هذان الميكان، الأمر الذي يجعله ذو طبيعة مزدوجة فيها جانب فردي خاص وجانب اجتماعي عام.

والمعنى عند راسل أن الإنسان ما دام يملك عالماً خاصاً به وكائناً اجتماعياً في الوقت نفسه، كان لا بد له من خطة أو وجهة يسير إليها مستنداً إلى قيم تُتيح له العيش مع غيره فترسخ علاقاته الاجتماعية على دعامة الغيرية في الوقت الذي تحترم فيه كينونته وذاتيته الخاصة، وهذه الفكرة تُحيلنا إلى الحديث عن عنصرين أساسيين يتميز بهما الإنسان وهما كما يقول راسل عنصرا الفردية (l'individualité) والجماعية (collectivisme).

إن سلوك الفرد وحده يتميز بالوعي دُوناً عن سائر الحيوان مما يجعله يهدف إلى غايات معينة، ويخضع عليه رداء أخلاقياً باعتباره قادراً على التمييز بين الخير والشر والصواب والخطأ وكذلك بين الحق والباطل. قيم كهذه تفرض سلماً أو ميزاناً تُوزن به أفعال البشر في المجتمع، ويكون النشاط الواعي والمهادف بذلك وحده يتسم بالأخلاقية.

1 كانط، تأملات في التربية، تعريب وتعليق: محمود جماعة، (تونس: دار محمد علي، 2005)، ط1، ص 11.

من هذا المنطلق فإن دراسة الأخلاق عند راسل تنبني على دراسة مُستفيضة للطبيعة البشرية، فهناك بواعث تُعزّز البناء العضوي للجماعة واستمراريتها الفورية والتي تتمثل في تحقيق الحاجات الضرورية من مأكل وملبس ومأوى بما في ذلك استمرار النوع، لكن في المقابل هناك بواعث أكثر قوة تُفرزها الحياة في جماعة مثل التنافس والتملك والخيلاء وغيرها، التي يعود إليها النشاط السياسي بالدرجة الأولى، والتي غالباً ما تكون متصارعة أو متنافرة الأمر الذي يدفعنا إلى البحث عن تحقيق الرغبات الممكنة التي وحدها تحقق الانسجام بين الأفراد، وتحول دون وقوعهم في فخ النزاعات وهي الغاية التي لا تتوفّر في نظر راسل إلا من خلال برنامج تربوي مخطّط له ومعدّ سلفاً يُحاول التوفيق بين الطموح والامكانيات المتاحة.

يُميّز راسل بين مبادئ (principes) الأخلاق والقواعد (règles) الأخلاق، الأولى ثابتة وشاملة من شأن الفلسفة أن تُقرّرها وهي أكثر عمومية، والثانية متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان وتغيّر الظروف ووجهات النظر وتتخذ صيغة الأمر. إنّ هذه القواعد يستحيل أن تشمل السلوك البشري بأسره لأنّ نتائج أفعال البشر تختلف في نتائجها بين المفيد والضار، كما قد يكون مصدرها الوحي أو التقاليد أو الضمير، وهي مصادر لا يعترها الفيلسوف رئيسية للمعرفة، ومن هنا لا يجد مناصاً من رفض أي مجموعة من قواعد السلوك تُقدّم إلينا على أنّها أساس الفضيلة الذي لا أساس لها سواه لكل إنسان وفي كلّ الظروف⁽¹⁾، وهو بهذا يتخذ موقفاً وسطاً بين دعاة الأخلاق النسبية ودعاة الأخلاق المطلقة، والمعنى أنّه لا توجد هناك قواعد للسلوك يُمكن أن تُقدّم إلينا على أنّها أساس الفضيلة.

هذا، ويؤكد أنّه لوضع فلسفة أخلاقية لا شكّ سنعتمد على الرغبة التي ستقف لا محالة وراء تصرفاتنا التي تميّز بصوابها الموضوعي فتكون حسنة، وتدفعني إلى العمل على تدعيم الخير العام بطبيعتها الذاتية وليس بفضل النظام الاجتماعي فحسب، هذا الأخير من شأنه أن يمنحها طابعاً إلزامياً⁽²⁾، ويضرب مثلاً في هذا السياق بالاختلافات القومية أو ما يسمّى "بالجماعات الغاضبة المُرتابّة"⁽³⁾ التي لا

1 راسل، الفلسفة بنظرة علمية، ص 191.

2 راسل، أسس لإعادة البناء الاجتماعي، ص 74.

3 ibid ص 93.

تتفق مصالحها فتشعر بالعداء تجاه بعضها البعض، وهو شعورٌ من شأنه أن يؤدي إلى الحرب إذا استمرّ، وهو ما يُدركه رجال السياسة جيّداً، شعورٌ ينبني في نظر فيلسوفنا على عجز هذه الجماعات عن إدراك أنّ مصلحتها الحقيقية إنّما ترتبط بالخير العام لا بالآمال الوهمية والانتصارات الخاصة⁽¹⁾.

في هذا السياق فإنّ أساس الأخلاق هو الشعور والإحساس، شعورٌ بالتحبيذ وإحساسٌ بالاكْتفاء والاستمتاع، هذا الأخير مرتبطٌ بالقيمة الذاتية للفعل بينما الأوّل مُتضمّن في تعريف الصواب والخطأ⁽²⁾.

يتّضح ممّا تقدّم أن المصدر الذي يمنحه راسل للقيم الأخلاقية يفتقر إلى مفهوم الإلزام أو السّلطة التي تسهر على مراعاة احترامها من طرف الأشخاص والجماعات على حدّ سواء نظراً لارتباط الأخلاق بالرغبة والشعور، وحتى تكتسي طابعاً موضوعياً يجب أن يُرغم الفرد على جعل تصرفاته متّفقة مع مصلحة المجموع أو القطيع من خلال الحكومة أو القانون أو العرف أو النظام الأخلاقي. هذا الأخير الذي يهدف إلى جعل الشخص مستجيباً لمصلحة المجتمع وبقدر ما توسّع القطيع ليضمّ جميع البشر بقدر ما تتحقّق هذه الموضوعية⁽³⁾، وهو ما يمنح المسألة الأخلاقية تعقيداً أكبر بحيث كلّما انتقلنا من مستوى الفرد الواحد إلى مستوى المجتمع نشأ كبت الرغبات وتعارضت فازدادت صعوبة، ولعلنا في هذه النقطة بالذات نلمس تأكيد راسل على الأخلاق في صبغتها الاجتماعية، التي من شأنها أن تقود إلى الغاية أو الهدف الاجتماعيّ الأسمى الذي ينشده وهو تحقيق السّلم، إلّا أنّ هذا لا ينفي ضرورة تمتّع الفرد بقسط من الحرية وإن اصطدمت بعض الشّيء مع السّلطة.

إنّ النظام الاجتماعيّ هو المسئول الأوّل عن تحقيق التّطابق بين الإشباع الفرديّ للرغبات وبين الإشباع العامّ لها، وهذا في نظر راسل هدفاً يشترك فيه الأخلاقي والسياسي على حدّ سواء، فبوسعنا تعديل الرغبات الفردية عن طريق التربية بحيث تتطابق والخير "لأنّ في حياة كلّ منّا وجهان، وجهٌ يتحكّم فيه المجتمع

1 ibid ص 94.

2 Ibid ص 104.

3 ibid ص 111.

ووجه تتحكّم فيه المبادرة الفردية⁽¹⁾، وتكاملهما مسألة ضرورية. يتّضح ممّا تقدّم أنّ الظّاهرة الخلقية إنّما يتمّ تحليلها بمنهج يقوم على الاعتبار النفسية بالدرجة الأولى، وراسل على الرّغم من عدم تصريحه بتبني موقف أنصار المذهب التّفعي، يبدو ميله إليه واضحاً وإن كان يرفض توحيد الخير والسّعادة كما فعل هؤلاء، إلّا أنّه يوافق على أنّ "خيرية السّلوّك أو شرّيته إنّما تتحدّد بما له من نتائج"⁽²⁾، حيث يخلّص في التّهاية إلى أنّ الخير إنّما يكمن في تحقيق التّوازن بين الرّغبات المتضاربة لترجيح أفضلها سواء في ذلك بالنّسبة للفرد أو بالنّسبة للمجتمع، بحيث تودّي إلى أفضل التّناجج وإلى أكبر قدر ممكن من الإشباع، وهو ما يجعل جوهر المشكلة الخلقية يكمن في الاحتكاك بالآخرين.

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ راسل برغم تأكيدّه على ذاتية القيم الخلقية والقضايا الّتي تعبّر عن أحكامها فإنّ ذلك لا يعني التّصلّ من الالتزام الخلقى، كما لا يعني أنّها ذاتية صرفة بدليل أنّ الرّغبات الّتي تبحث عن الإشباع تنحو إلى أن تكون رغبات عامّة قدر المستطاع ومن هنا راحت تكتسي طابعاً موضوعياً، ولعلّ وجه الخلاف الأكبر بينه وبين التّفعيين من أمثال جرمي بنتام أنّه لم يحصر نتيجة الفعل فيما يفرزه من لذّة، وهذا ما يتّضح بجلاء في نفوره من أعمال القسوة الّتي وإن كان بمقدورها أن تحقّق منفعة إلّا أنّها سلووك منبوذ ومخزي ومستهجن.

2- السّياسة والأخلاق:

أمّا السّياسة فهي في نظره تمثّل فنّ قيادة الجماعة وأساليب تدبير شُئونها لما تعتقد أنّه في مصلحتها "لهذا فهي تتعلّق بالقُطعان لا بالأفراد"⁽³⁾، وتهدف إلى جعل حياتهم على خير ما يَكون حتّى يتمكّن كلّ واحد من الحصول على أكبر نصيب من الخير العامّ، وهو رأيّ ذهب إليه بعد مآسي الحرب العالميّة الأولى، وهي تشترك مع الأخلاق في كونهما يهدفان إلى تعليم النّاس رؤية تجعل لحياتهم هدفاً ومعنى

1 راسل، مثل عليا سياسية، ص 63.

2 راسل، الفلسفة بنظرة علمية، ص 192.

3 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسّياسة، ص 152.

فيلتقيان في الدّعوة إلى بناء غط من المبادئ والعلاقات الإنسانية الرّاقية، إلّا أنّهما يختلفان في طابعها نظراً لاختلافهما التّوعوي في المسائل المعالّجة.

لهذا فإنّ إشكاليّة العلاقة بين المجالين تُثار باهتمام متزايد كلّ يوم نظراً للظّروف العصيبة التي تمرّ بها الأمم اليوم من خلال فرض حضور القسوة والعنف وتغليب أساليب السّلطان على الحجّة، أي اعتماد الإكراه بدّل الإقناع ممّا أدّى إلى تناقض القول مع العمل.

فالعقل الذي يفترض فيه الفيصل والسّبيل لتجاوز مختلف العوائق أصبح مصدر تهديد خاصّة عندما راح الواقع المعاصر يُشجّع بل ويُحبّذ تنمية وتخفيف العواطف الهدّامة دوناً عن سواها في ظلّ بيئة كونيّة متسارعة.

لهذا يعدّ إرساء الديمقراطية وسيادة القانون واحترام حقوق الإنسان وحده المناخ الأمثل لبناء علاقة صحيحة بين السّياسة والأخلاق تضمن احتكاك كليهما بنظام مُشترك يحتويهما. في هذا الإطار لم يدرس راسل الأخلاق بمعزل عن السّياسة حيث كانت حرّية الأفراد هي مدار فكره، ورغم تصريحه بأن تطبيق الثّانية على الأولى أمرٌ عسيرٌ، إلّا أنّ عملية الفصل بينهما أكثر عسراً والسّبب عائداً إلى الطّبيعة البشريّة وانفعالاتها الوحشيّة.

وتعدّ نظريته في السّياسة امتداداً لنظريته في الرّغبات ولمفهومه عن الأخلاق الاجتماعيّة بشكل عامّ، وهو يقرّ بأنّ الرّغبة تتأثّر بالظّروف والتّربية وكذلك بالفرص المتّاحة⁽¹⁾، بحيث يمكن التعديل من الانفعالات المدمّرة التي تُعدّ المسئول الأوّل عن حالات الاضطراب والفوضى والحرب التي يمكن أن تُصاب بها المجتمعات حتّى تتحقّق السّعادة للجميع، وهو كلامٌ من النّاحية النّظرية يبدو سهلاً للغاية إلّا أنّ الواقع يؤكّد طغيان الحقد والتّنافس والخيلاء وحبّ القوّة، التي يعتبرها فيلسوفنا مصدر الخلل برغم بعض إيجابيّاتها وهي انفعالاتٌ يزداد نطاقها على الدّوام، الأمر الذي يؤكّد الطّابع الوحشيّ والشّرير للطّبيعة البشريّة. هذه الانفعالات المدمّرة التي إذا استمرّ التّاس في الانصياع إليها فإنّ مهاراتهم المتزايدة بسبب تقدّم العلم ستقلب عليهم لا محالة وتُفضي بهم إلى الكارثة.

يقول راسل: "تنطوي كل قضية في السياسة العملية على خلافات ثلاثة: خلاف حول الوسائل... اعتراف البعض بأن بعض أنواع التصرفات شريرة في ذاتها ورفض ذلك من طرف البعض الآخر... وخلاف حول الغايات"⁽¹⁾. الخلاف الأول هو من قبيل استغلال العمال في ظل الرأسمالية أو تشغيل الأطفال وكذلك الأمر في ظاهرة الرق، حيث كان يُنظر إلى الإنسان باعتباره مجرد وسيلة للإنتاج لا أكثر، ولم تُثر هذه الظواهر أي تساؤل أخلاقي. أما الخلاف الثاني فيرتبط بما يعتقد البعض صوابيته من الأفعال أي جملة الأحكام التي يُصدرونها والتي يضطرون من خلالها إلى احترام رأي الآخرين ومشاعرهم⁽²⁾.

والخلاف حول الغايات في نظر راسل من الناحية الأخلاقية هو الذي يستعصي على الحل العقلي لأنه خلاف يقوم على مشاعر إنسانية، وعلى اعتبار نظرة نيتشوية طبقية وعنصرية حيث يشكل جزء واحد من البشرية غاية بينما الباقون مجرد وسائل، "فاليوم هو الرجل الأبيض ما دام متفوقاً.. وغداً سيكون الجنس الأصفر بعد انقراض أمريكا ضد اليابان في معركة بيرل هاربر Pearl Harbor* وستعاقب الأدوار وتحصل تغيرات دورية حول الجماعات السائدة، وفي كل مرة سيوجد اضطهاد وقسوة للمحافظة على سيادة سادة العالم المؤقتين، وحينها لن يكون الحكام سعداء لخوفهم من الاغتيال والثورة، والمعنى أن نظرية نيتشه حلم ولكنها عملياً كابوس"⁽³⁾.

والسؤال الذي ينطلق منه فيلسوفنا هو: لماذا استعمل الناس حتى الآن ذكاءهم في صنع عالم لا يتمتع به إلا قلة؟ إن حب القوة بدرجة معقولة في نظره هي الباعث الأول على أغلب النشاط السياسي، حيث أنها سمة لرجل السياسة، وامتلاكه لها سيعبر عن الطموح الشخصي الذي وحده يوفر له الطاقة والقدرة على القيام بما ينفع المجموع⁽⁴⁾، ويضيف أن في أعمال السياسة هناك دائماً قوتان تمويان في الآن معاً الخير والشر،

1 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ص 88.

2 Ibid ص 91.

* غارة جوية مباغتة نفذتها قوات البحرية اليابانية عام 1941 على الأسطول الأمريكي في المحيط الهادي بجزر هاواي، أسفرت عن خسائر معتبرة وأرغم الولايات المتحدة الأمريكية على دخول الحرب العالمية الثانية.

3 Ibid ص 95.

4 راسل، الزواج والأخلاق، ترجمة: عبد العزيز إبراهيم فهمي، (القاهرة: دار الهناء: 1957)، ط1، ص 167.

وهما الباعث الاقتصادي وحبّ القوة⁽¹⁾، هذه الأخيرة إذا مُرست ضمنَ الحدود المعقولة ساهمت في تحقيق السعادة، أمّا إذا جُعِلت غايةً في ذاتها فإنّها تقود بلا شكّ إلى الانهيار الأدبيّ والأخلاقيّ إن لم يكن الانهيار الخارجيّ، هذا ما جعل راسل يُصرّح بأنّ القمع السياسي والقمع النفسي من الناحية التحليليّة النفسية يتلازمان⁽²⁾، ولذلك كان من وظيفة الحاكم أن يعمل على أن تسود رغبات الناس الجماعيّة أي المشتركة الّتي من شأنها خدمة الصالح العامّ الّذي يشكّل هدف السياسي الحكيم.

والمعنى أنّ الحديث في السياسة يجرّنا لا محالة إلى الحديث عن الجماعة الاجتماعيّة، وعن عوامل تماسكها، وحجم السيطرة الّتي تُمارسها على الفرد ومداها وكذلك نوع الحكم أي القوة وتركيزها أو توزيعها⁽³⁾. وفي السياق ذاته فإنّ المجتمع هو وسيلة حياة صالحة لأولئك الّذين يُكوّنونه وليس كياناً يمتاز بنوع من السموّ في ذاته، بمعنى أنّه لا يجب أن يتفق مع تخطيط خارجيّ مُسبق فهو ليس كلاً منظماً أو جسماً مدبراً تتداخل أجزاؤه تداخلاً متناسقاً وكأنّه يُعبّر عن نموذج للنظام، وإذا اعتبرناه كذلك فإنّنا نقع فيما يسمّيه راسل "مغالطة المدير" (l'erreur de l'administrateur)⁽⁴⁾.

"إنّ هدف رجل الأخلاق ورجل السياسة يجب أن يكون إنتاج أكبر قدر مُمكن من التّطابق بين الإشباع الفرديّ والإشباع العامّ، بحيث تكون التصرّفات الّتي يقوم بها الإنسان مدفوعةً بسعيه في تحقيق الإشباع لنفسه هي نفسها، بالقدر المُمكن، التصرّفات الّتي تجلب الإشباع للآخرين، ويعتمد المدى الّذي تبلغه هذه المطابقة في أي مجتمع بذاته على عوامل مختلفة أهمّها ثلاثة هي: النظام الاجتماعيّ، طبيعة الرغبات الفرديّة، ومقدار تأثير الثناء واللّوم"⁽⁵⁾، ومأساة الكثير من السياسيّين الناجحين اليوم تكمن في أنّهم يُحلّون شيئاً فشيئاً شعوراً من النرجسيّة محلّ الاهتمام بالمجتمع والاهتمام بالوسائل الّتي يُدافعون عنها⁽⁶⁾، الأمر الّذي ينجرّ

1 Ibid ص 168.

2 راسل، غزو السعادة، ص 20.

3 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ص 13.

4 راسل، السّلطة والفرد، ص 141.

5 Ibid ص 132.

6 راسل، غزو السعادة، ص 19.

عنه سخطٌ وتذمرٌ في الدّاخل وهو أحد أهمّ الأسباب الّتي تهدّد السّلم والأمن في المجتمع.

إنّ من شأن حبّ القوّة أن يتحوّل إلى حبّ السّيّطرة وأن يتحوّل بذلك تدريجياً إلى داء العظمة فيريد الشّخص أن يهابه النّاس بدّل أن يُعجبوا به وهو ما أصيب به الرّجال العظماء في التّاريخ مثل الإسكندر الأكبر، أمثال هؤلاء الحكّام يُشعلون الحروب والعدوان ويجعلون من شعوبهم وسائل لتحقيق أحلامهم، وهم في حقيقة الأمر يخفّون ضعفاً داخلياً ويتحوّلون إلى طغاة، والحلّ هو في أن يتحوّل الاهتمام إلى الخارج بدلاً عن الذات، والعلاج إنّما يكمن في التّربية، وبالتالي تمكّن العقل في الصّراع بينه وبين العاطفة حتّى يقف حائلاً في وجه الأهواء المدمّرة.

نزعة القوّة هذه في نظر راسل يتّسع مجالها مع كلّ زيادة في التّنظيم⁽¹⁾، والمعنى تمتّع الأقلّيّة بها في المجتمع وحرمان الأغليّة وهو الواقع الّذي خلّقه ظاهرة التّصنيع في أوروبا وكذلك زيادة المهارة في ميدان الزراعة، الأمر الّذي راح يفرض إقامة احتياطات اتّخذت شكل "حقوق الإنسان" أو شكل نظام ديمقراطيّ.

وفي سياق الحديث عن السّياسة عند راسل تجدر الملاحظة بأنّه يُركّز على طابع العلاقات الدّولية الّتي تسودها الهيمنة والانقسام، وهو يستعرض تاريخ الدّول الأوروبيّة ليبيّن أنّها إنّما تداولت في تولّي السّيادة وبسط السّيّطرة على العالم، الأمر الّذي لا ينطبق على ميدان الاقتصاد والثّقافة في نظره، حيث كان العالم من الوجهة الاقتصاديّة يمثّل "وحدةً واحدةً قبل عام 1914"⁽²⁾، والأمر نفسه يصدّق على الثّقافة الّتي وحدّت الأمم رغم الطّابع المميّز للدّول، وهو يؤكّد على انتشار وهيمنة الثّقافة الغربيّة باعتبار أنّ الغرب "يمثّل المهارة الفنّيّة والقدرة الحربيّة"⁽³⁾، خاصّةً في القرن التّاسع عشر، حيث سقط الحُكم المُطلق في روسيا ابتداءً من 1906 وراحت

1 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسّياسة، ص 164.

2 Ibid. p. 17.

3 Ibid. p. 180.

* مؤرّخ إنجليزي انتخب عضواً في البرلمان عام 1830، وعضواً في المجلس الاستشاري الأعلى في الهند، اشتهر بإطلاق اسم السّلطة الرّابعة على الصّحافة في إنجلترا عام 1828.

تتجه إلى الحكم البرلماني، وحيث بدأت اليابان تخرج من عزلتها الوحشية من خلال التجارة مع الغرب خاصة مع "انتشار أفكار توماس جفرسون (1743-1826) وماكولي* (1800-1859)"⁽¹⁾.

لكن تدريجياً وبسبب شبح الحرب عاد التفكك والرغبة في الاستقلالية من جديد، متسبباً في تدهور ثقافي سريع والنتيجة لا محالة فوضى وعدم استقرار عارمين. هذا الانهيار الثقافي في نظر راسل صاحبه تفكك اقتصادي وراح الاعتقاد في السلطة المطلقة يستعيد نموه خاصة مع العداء بين الشرق الشيوعي والغرب الرأسمالي. ولأن التصنيع كان معياراً للقوة فقد اتجهت الجهود إلى تنميته باعتباره مصدراً للقوة العسكرية، وهو وضع في نظر فيلسوفنا "يجنح إلى تشجيع الصدام بين المذاهب المختلفة والكوارث السياسية والمجاعات والحروب..."⁽²⁾. ولعل الظاهرة التي تلفت الانتباه في هذا السياق هو تمكن العلم ونجاحه في أن يُزيل ويُقلص من حجم هذه الاختلافات، فهو يمثل وحدة ولا يمتلك وطناً، حيث يستطيع رجل العلم الروسي والأمريكي أن يتحادثان معاً إذا اقتصرا على العلم والأساليب الفنية العلمية دون أن يشعرا بأي خلاف بينهما...⁽³⁾، ولعله المجال الوحيد الذي بقي فيه العالم موحدًا.

بالإضافة إلى ما تقدم، فإنه مما يزيد في رعب العلاقات بين الدول هو حجم الكراهية والحقد والخوف نحو أعداء محتملين، وهي مشاعر طبيعية كامنة في الإنسان، الأمر الذي يجعل التنافس على أشده خاصة بين الكتلة الشيوعية والدول الغربية، هذا الأخير إذا استمر فإن نتيجته لا محالة هي "التدمير المتبادل"⁽⁴⁾، وكأن الإنسان يستشعر من خلال ذلك متعة في القضاء على نوعه البشري.

في هذا السياق يؤكد فيلسوفنا على الاستخدام السيء أو السلبي للعلم وللطاقة الذرية ويستند في ذلك إلى تصريحات أينشتاين بحيث إذا لم يُوضع حد للحرب الذرية فإن فناء الحياة أمر حتمي، المطلوب هو تغيير الأساليب السياسية،

1 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ص 181.

2 ibid ص 181.

3 ibid ص 182.

4 ibid ص 183.

التي إذا ظلت على ما هي عليه فإنّ تقدّم المهارة العلميّة" سيجعل القنابل أكثر فاعليّة وصنعها أقلّ تكلفةً وسينشأ عن عدد كاف منها سُحباً محمّلةً بالإشعاع تنقاذفها الرياح وتدفعها هنا وهناك دون اعتبار للحدود السياسيّة...⁽¹⁾، والنتيجة ستكون أشدّ ضراوةً مع الأسلحة البكتيريولوجيّة.

إنّ الرّجال الأقوياء الذين يوجّهون سياسات الأمم في نظر راسل لا يرون حتّى الآن أيّ بديل لهذا السّباق نحو الانتحار المتبادل، والمعنى أنّ السّياسيين لا يملكون رغبةً في فهم الشّؤون العامّة على ضوء اعتبارات معيّنة هي اعتبارات أخلاقيّة بالدرجة الأولى، والإنسان هو أسماها، ولعلنا في هذا السّياق نستحضر المفهوم الكانطي عن اعتباره غايةً في ذاته.

إنّ الزّيادة في المهارة لابدّ أن تُصاحبها زيادة في الحكمة التي تتناسب ومتطلّبات العصر، والمطلوب لتحقيق ذلك أن يتمّ استبدال انفعالاتنا البدائيّة المدمّرة "بحكمة تقوم على إدراك الخطر المشترك"⁽²⁾، فالكراهيّة تُولّد كرهاً وكلّما زادت حدّته كان الضّرر النّاجم عنه أكبر ومطلق، والمعنى أنّ التّعاون وحده يشكّل سبيلاً لإنقاذ البشريّة لأنّ المآسي التي جرّتها الحربين العالميتين إنّما هي من صنع شخصيّات معيّنة من قبيل هتلر، ولا يمكن عدّها نتيجةً حتميّةً لظُروف خارجيّة بصفة مطلقة، فالصّراع الذي يعكس سياسة القوّة هو من أجل السّيادة على العالم.

هذا الواقع المرّ الذي فصل الأخلاق عن السّياسة إنّما أفرزه تبنيّ فلسفات القوّة التي تأسّست على مفاهيم المنفعة والتّمايز وإرادة القوّة، وفيلسوفنا ينتقدها جميعاً لأنّها جعلت من الإنسان وسيلةً لا غايةً ونظرت إليه بوصفه ذاتاً مفردةً أو ذاتيّةً مستقلّةً منفصلةً عن المجموع أو الجماعة، وهو ما يظهر بوضوح عند فيخته (1762-1814) ونيتشة (1844-1900) وبرغسون (1859-1941) والفلسفة البراغماتيّة على العموم، فعند الأوّل ليس هناك سوى الذات وهي الموجود الوحيد في العالم، والتي حينما تسعى إلى إثبات اللاّذات تدخل في سلسلة من الفيّوض أو الانبعاثات الصّوفيّة التي تنتهي بها لا إلى الذات الإلهيّة أو اللّهِ باعتباره الفيّض

1 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسّياسة، ص 185.

2 ibid ص 187.

الأعلى، إنَّما إلى إثبات أنَّ الألمان هم الطَّيِّبون⁽¹⁾، وهُم نموذج الإنسان الَّذي ينبغي أن يسود، وهي الفكرة الَّتِي سَيَتَلَقَّهَا نيتشه بعده ويحاول تطويرها من خلال الإنسان الأعلى (Superman) الَّذِي تتجَلَّى فيه مظاهر قوة الاقتدار، فلا يعترف إلَّا بالقيم الَّتِي تنعشُ الحياة، والقطيعُ بذلك ما هو سوى واسطة لتحقيق عَظْمَةِ البطل، وكذلك الأمرُ في فلسفة برغسون التطوُّرية الَّتِي تقوم على أنَّ فهم الحياة إنَّما يتمُّ من خلال عمل الرِّغبات الحيويَّة الَّتِي تنبثق من العاطفة⁽²⁾، أمَّا البراغماتيَّة، فقد آمنت بأنَّ صحَّة المعتقد إنَّما تستندُ إلى نتائجها الطَّيِّبة والسَّارة، أي أنَّ الأصلَ في هذه الحياة إنَّما هو مقدار ما يتحقَّق لنا من منافع ومسرَّات ولذات⁽³⁾.

إنَّ الرِّغبة في السَّيطرة والتَّفوذ وإن كانا يشكِّلان جزءاً من الطَّبيعة البشريَّة، فإنَّ قيام فلسفات عليه هو في الواقع محضُ جُئون، والواقع المعاصر بما شهدته من حروب غاية في البشاعة لم يكن سوى تجسِّداً وأثراً اجتماعياً لها، وهي بذلك لا ترضي الرِّغبات الاجتماعيَّة إطلاقاً.

بيَّينَ ممَّا تقدَّم أنَّ الأخلاق في السِّياسة كما يقصِّدها راسل إنَّما ترتبط بالمجتمع الدَّولي، وبصورة خاصَّة بالصِّراع القائم بين الشرق والغرب، هذا الصِّراع الَّذِي اتَّخذ في عصرنا أوجهاً جديدةً منذ انهيار الاتحاد السَّوفياتي عام 1989، والمخرج الوحيد لمثل هذا الوضع الَّذِي يهدِّده السِّباق نحو التسلُّع وامتلاك أسلحة الدِّمار الشَّامل، وبالتالي تحقيق السَّلم، هو في خلق حُكومة عالميَّة (Gouvernement mondial)، طبعاً على افتراض انهزام أحد الطَّرفين المتصارعين. ولرفضه وعدائه الشَّدِيد للشَّيوعية فقد وصل راسل إلى استشراف هذا الوضع مُوضَّحاً استحالة أن يسود مثل هذا النِّظام العسكريِّ التَّوتاليتاري المستبدِّ بقاع العالم، لأنَّه مُؤسَّسٌ على الحقد والكراهيَّة والمرارة، وبالتالي فإنَّ الحلَّ المتبقي أماننا هو أن ينتصر الغرب وهذا أيضاً ليس بالحلِّ الأفضل لأنَّ التفوُّق العسكريِّ سيُكون هو الفيصل.

والمعنى أنَّ إنشاء حُكومة عالميَّة إنَّما يَكون نتيجة تراضي بين الدَّول، وبين الأمم القويَّة بشكل خاصٍّ، والسِّياسة هدفها هو خلق القناعة بأنَّ الحرب لم تكن

1 راسل، السَّلطان، ص 286.

2 Ibid ص 289.

3 Ibid ص 288.

يوماً الفاصل إنما التفاوض السلمي وحده، وأولى الخطوات في تحقيق ذلك هو الحد من نشاط الدعاية العدائية والسماح بتبادل حرّ للمعلومات بين الطرفين وفي الاتجاهين⁽¹⁾.

إن استقرار المجتمع وبالتالي أمنه وسلامته رهنٌ بالقضاء على هؤلاء المتعصّبين الذين سيطرت على عقولهم فكرة أن الطرف الآخر شرير، ووحدها سياسة التراضي كفيلة بحلّ المشكلة والخروج من هذا الوضع الذي يعود إلى ضعف الوعي السياسي، هذا الأخير يُصوّر أبشع مصير وأساء صورة عن الطبيعة البشرية وكأنّ المباراة القديمة تعود في شكل جديد وهو الوضع الذي تجسّد بصفة فعلية في ظاهرة الحرب الباردة.

هذا الواقع الذي يحكمه الشك والريبة يشكّل أكبر خطر على السلم العالمي، ووحدها الدول المحايدة بوسعها خلق جوّ من التفاوض والدبلوماسية، والذي ستضمن من خلاله على الأقل، كما يقول راسل "فترة توقّف سلبي"⁽²⁾، يظهر بوضوح ممّا تقدّم أن راسل يُصوّر العلاقات بين الدول مثلما هو عليه الحال في العلاقات بين البشر، وكأنّه يعود بنا إلى توماس هوبز وإيمانويل كانط لاحقاً على حدّ سواء.

وفي إطار حديثه عن علاقة الأخلاق بالسياسة يُقدّم في كتابه "السلطان" تحليلاً للشخصيات التاريخية العظيمة التي لعبت دوراً في أحداث القرن مثل كرومويل ولينين وهتلر وموسوليني، فيصنّف الثلاثة الأوائل من الناحية النفسية بأنهم شكّلوا نموذجاً للقادة العسكريين الذين تمتّعوا بإيمان ديني عميق جعلهم يعتقدون بأنهم اختيروا لتنفيذ أهداف كونية، وهو السبب الذي أوحى بالثقة لدى أتباعهم بزعامتهم، وذلك على عكس الأخير الذي كان في نظر راسل شبيهاً بنابليون، ذلك الجندي الانتهازي الذي حكّمته أبحاد شخصية⁽³⁾.

هذا، والطراز الشائع في السياسي الحقيقي الناجح هو أن يستخدم جهازاً قائماً وأن يتمكن في النهاية من السيطرة عليه وجعله أداة طيعة لإرادته (هذا في

1 راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ص 200.

2 Ibid ص 207.

3 راسل، السلطان، ص 27.

النظام الديمقراطي)، والأمر يختلف في أوقات السلم عنه في أوقات الحرب، ففي الأولى يكفي أن يُوحى بالانطباع بأنه رجلٌ ثابتٌ وذو حكمٍ موزونٍ أمّا في أوقات الإثارة والحماسة فهو بحاجة إلى فنّ الخطابة أي القدرة على إقناع الجماهير وبأنه الرجل الصالح لتحقيق ما يُريدون"⁽¹⁾،

وإلى جانب ذلك كما يقول راسل فإنّ استهداف الساسة لمصالحهم الشخصية جعل هذا الميدان أكثر نفاقاً واصطناعاً من العمل التجاري أو الصناعي، حتّى أنّ عدداً من كبار رجال الصناعة والتجارة اكتسبوا فنّ الخداع السياسيين وتعلّموا طريقة الادّعاء بأن المصلحة العامة هي هدفهم من وراء تجميع الثروات، ولا ريب في أنّ هذا مثالٌ عن الاتجاه لخلق تلاخُمٍ والتثام بين السياسة والاقتصاد⁽²⁾، وهو ما يؤكّده الواقع المعاصر.

إنّ جوهر المشكلة إنّما يكمن في أنّ نظريتنا السياسية هي أقلّ ذكاءً ممّا وصلنا إليه من مستوى علميٍّ، ومن معرفتنا ومهارتنا بالطرق التي تؤدي أكثر من غيرها لأن تجعل الحياة سعيدةً ومُشرقةً أيضاً، في هذا السياق تُعتبر مقارنة هابرماس ذات قيمة كبيرة لأنّ المطلوب هو أن نتقل من مفهوم الأخلاق كما انحدر إلينا من ثنايا الميتافيزيقا التقليدية، لنؤسس مفهوماً جديداً تفرضه الأوضاع الاجتماعية المعاصرة جرّاء التراكّبات المعرفية التي عرفتتها، لتصبح مهمتها هي بلورة المبادئ التي تنظّم العلاقة بالآخر، خاصّةً في ظلّ الانقلابات الاجتماعية المتجددة التي تمسّ الفرد والجماعة على حدّ سواء، ولعلّ الإفرازات الخطيرة للتطور التقني على الطبيعة وعلى الإنسان أبرز مثال، وحتّى يتحقّق ذلك في نظر هابرماس لابدّ من تحقيق تواصلٍ من نوع جديد يقوم على أخلاقيات حوار خاصّة، لأنّ عصر العولمة الذي نحيا في ظلّه ينقلنا بشكل عفويٍّ من حالة فردية إلى حالة جماعية واجتماعية، خاصّةً في مستوى العلاقات الدولية.

إنّنا نعيش في زمن هيمنة علميّة صارخة أفرز علاقات دولية قائمة على منطق القوة الأمر الذي يجعل طرح سؤال حول إمكانية قيام إتيقا جديدة أمراً ملحاً، وهي المسألة التي ترتبط بالنتائج الأخلاقية للعلم بلا مُنازع، والمعنى أن يتمّ إخراج العقل

1 Ibid ص 56.

2 Ibid ص 222.

إلى المجال العامّ لتحقيق المشاركة في الحوار من خلال الممارسة والتمرن على مناقشة بيندائية متبادلة تفترض درجة من المسؤولية⁽¹⁾، وكذلك شروطاً اقتصادية واجتماعية وثقافية⁽²⁾، فيكون التواصل بذلك وحده قادراً على تحقيق الاتفاق بواسطة عمل حجاجي يقوم على المناقشة والإقناع ولا يستند إلى اللجوء إلى القوة، وقد استوحى هابرماس إثيقا المناقشة من أخلاقيات كانط باعتبارها تقوم على مبدأ كوني هو الأمر المطلق إلا أنه ركّز على كونية المصالح المشتركة بين بني البشر الذين ينبغي أن يقفوا على قدم المساواة، والمعنى الجلي من ذلك أن الفيلسوف يملك إيماناً بإمكانية إصلاح الأوضاع الهشة للعالم الراهن بما تتضمنه من صراعات دموية، عالم لا يؤمن إلا بالقوة والدمار، هذه القوة التي تسعى مختلف القوى السياسية إلى تبرير استمرارها بحجة إقامة المؤسسات الديمقراطية والشواهد على ذلك لا حصر لها بينما المطلوب هو إرساء لغة الحوار المتبادل الذي لا غنى عنه في ظل المعطيات الحالية للعالم.

خلاصة:

يتبين مما سلف أن الحديث عن الأخلاق والسياسة يفرض نفسه نظراً لتجدد دواعي طرح إشكالية العلاقة بين المجالين وبشكل لا يتوقف، فالطبيعة البشرية ما تنفك تزيد في طغيانها وجبروتها مفسحة المجال لتحقيق أكبر وأساء ما فيها من رغبات وأهواء مدمرة هذه الأخيرة التي بالإمكان تهذيبها دون قمعها ضمن نظام سياسي يحول دون تغييب حريات البشر واستباحة حقوقهم، حتى لا تموت بداخلهم البنية الأخلاقية الإنسانية، وهو ما لا يتسنى إلا من خلال إرساء عقد اجتماعي يبنى على أسس ديمقراطية حقّة، يعدّ احترام القانون وحقوق الإنسان مناخه الأمثل حتى يتمكن من بناء علاقة صحيّة بين الأخلاق والسياسة، ولأنّ المسألة عند راسل ترتبط بالعلاقات بين الدول فإنّ المواطنة الكونية التي نادى بها إيمانويل كانط والحكومة العالمية التي تحتكر السلطة العسكرية وإنتاج الأسلحة،

1 بورغن هابرماس، إثيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2010)،

ط 1، ص 23.

2 Ibid ص 35.

وتأسيس أخلاقيات حوار حضاريّ وحدها من شأنها تحقيق واقع إنسانيّ أفضل، خاصّة في ظلّ ثورة الاتصالات والمعلوماتيّة التي جعلت الشّعور بالانتماء والتّضامن يتّسع ويتنامى، الأمر الذي من شأنه أن يُسهّم في خلق موقف عالميّ يقوم على ضرورة الاعتناء بالجنس البشري قبل أن تفنيه حرب كونيّة أخرى قد تندلع في أيّ لحظة.

المصادر والمراجع:

- راسل، غزو السّعادة، ترجمة: سمير شيخاني، (بيروت: دار الأمير، 1995)، ط1.
- راسل، الزّواج والأخلاق، ترجمة: عبد العزيز ابراهيم فهمي، (القاهرة: دار الهناء: 1957)، ط1.
- راسل، السّلطة والفرد، ترجمة: شاهر الحمود، (بيروت: دار الطليعة، 1961)، ط1.
- راسل، أسس لإعادة البناء الاجتماعي، ترجمة: إبراهيم يوسف النجار، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987)، ط1.
- راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مراجعة: حسن محمود، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1960)، د. ط.
- راسل، السّلطان، آراء جديدة في الفلسفة والاجتماع، ترجمة: خيرى حماد، (بيروت: دار الطليعة، 1962)، ط1.
- يورغن هابرماس، إثيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيل، (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2010)، ط1.
- كانط، تأملات في التربية، ترجمة: ترجمة: تعريب وتعليق: محمود جماعة، (تونس: دار محمّد علي، 2005)، ط1.

الأخلاق الوجودية عند دوستويفسكي - "دراسة في الأخلاق عند الوجوديين الملحدين"

كريم الصياد

كلية الآداب، جامعة القاهرة - مصر

مقدمة

يتعرض هذا البحث لنقطة غاية في الدقة والأهمية، وذلك فيما يتعلق بالفلسفة الوجودية عمومًا، وفيما يتعلق بـ "دوستويفسكي" "F. Dostoevsky" (1821-1881) على وجه الخصوص، ألا وهي مسألة فلسفة الأخلاق في سياق الإلحاد الوجودي متمثلةً تارة في موت الإله عند نيتشه، وتارة أخرى في موت الأب عند دوستويفسكي.

وترجع الصعوبة الأساسية في هذا المجال إلى صعوبة التعامل مع النموذج المختار للبحث، فهو ليس مفكرًا نسقيًا، هو أقرب إلى روائي متفلسف، أو فيلسوف يكتب بشكل السرد الدرامي بالغ العمق والثراء، غير أنه قد سجل رد فعل صارخًا على تطورات المجتمع الأوروبي آنذاك - أي في القرن التاسع عشر -.

ولهذا السبب لن يتبع هذا البحث أسلوب عرض المقدمات صعودًا إلى النتائج بالشكل التقليدي خاصة في (ثالثًا) منه (الجزء الخاص بدراسة دوستويفسكي نفسه)، بل سيلجأ إلى قراءة الشخصيات الروائية، والأحداث الدرامية، في ضوء الآراء الواردة على ألسنتها، وذلك طبقًا لاعتقاد الباحث أن الأفكار قد تحولت إلى شخوص وأحداث عند دوستويفسكي.

يبد أن ذلك يستتبع ضرورةً بلورة قضية الإلحاد الوجودي أولاً في الفصل الأول، من أجل سهولة تتبعها عند نموذج الدراسة. فماذا يعني الإلحاد الوجودي؟

أولاً- الإلحاد الوجودي:

يُقصد بالإلحاد الوجودي -والذي سيتطرق إليه البحث حالاً- ذلك النوع المتميز من الإلحاد بما يفرقه عن الإلحاد الطبيعي العلمي أو الوضعي من جهة، وعن الإلحاد الأيديولوجي من جهة أخرى.

فإذا كان الإلحاد الوضعي لا يعترف بوجود إله على المستوى الطبيعي، وذلك لافتقار البشر إلى الأدلة المادية الحاسمة على وجوده، وإذا كان الإلحاد الأيديولوجي لا يعترف بوجود إله من أجل إصلاح أوضاع اجتماعية وسياسية يزيدها الإيمان بالإله استفحالاً واستمراراً، فإن الإلحاد الوجودي - لدى الوجوديين الملحدين - إنما يقوم على رفض الاعتراف بسلطة الإله من أجل الحفاظ على الحرية الإنسانية، وعلى خطورة القرار ومحاولة منع الإنسان من التشيؤ في مواجهة الأوامر الإلهية المطلقة، وهو في هذا يحاول أن يؤكد على أصالة الدوافع الأخلاقية بوصفها دوافع إنسانية بحتة.

إذن فالإلحاد الوضعي نتيجة أسفرت عنها مقدمات منهجية علمية، بينما لا يتأسس الإلحاد الأيديولوجي على مقدمات، بل على نتائج، فهو إلحاد غائي يجد سببه فيما يُفترض أن يسفر عنه عملياً، أما موضع الإلحاد الوجودي من المقدمات والنتائج فهو متوسط، وسببه هو عين نتيجته، وكلاهما هو عين ماهيته، ونعني بذلك: أن الوجودي الملحد لا يؤسس إلحاده على مقدمات واقعية صادقة، ولا يهدف إلى نتيجة يُرجى تحقيقها واقعياً، بل أنه يجد أساس تمرده في فعل التمرد ذاته الذي يؤكد على الاستقلال، يدل على الاستقلال أولاً بما هو مقدمة للتمرد، ويؤدي إلى الاستقلال ثانياً بما هو نتيجة له.

والنتيجة النهائية لهذه المقارنة أن الإلحاد الوضعي يقوم أساساً على رفض الميتافيزيقا بما فيها مفهوم "الإله"، كما هو الحال لدى كارناب مثلاً⁽¹⁾، بينما يقوم الإلحاد الأيديولوجي على محاولة إدراك هدف عملي سياسي أو اجتماعي بوصف الميتافيزيقا أو الدين بنية فوقية Superstructure كما نجد عند

1 "ياخذ كارناب في تحليل الكلمات الميتافيزيقية، ويكتشف أنها خالية من المعنى، ومن أمثال هذه الكلمات: مبدأ الوجود والماهية والله" محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين (دار المعارف، القاهرة، 1986، ط2) ص 240.

ماركس مثلاً⁽¹⁾، أما الإلحاد الوجودي فهو إلحاد أخلاقي قيمي، إلحاد أكسيولوجي وليس أنطولوجيًا أو أيديولوجيًا.

ومن أجل دراسة هذه القضية، لابد أن ينقسم هذا الفصل إلى شق سلبى وشق إيجابى، فالفصل الأول يعالج جانب الإلحاد الأخلاقي ذاته بما هو سلب للإيمان اللا أخلاقي، بينما يعالج الفصل الثانى جانب الأخلاق الإلحادية التى يفترض إمكان قيامها على الأقل كشرط لسلب الأخلاق الإيمانية.

1- الإلحاد الأخلاقي:

معنى الإلحاد الأخلاقي هو الإلحاد من أجل الموقف الأخلاقي، ذلك الموقف الذي لا يكون أخلاقيًا إلا مع توافر شروط معينة، وغنى عن الذكر أن هذه الشروط لا تتحقق أبدًا - من وجهة نظر الإلحاد الأخلاقي - في الموقف الإيماني. بشكل أكثر مباشرة وارتباطًا بالتقدم السابق لهذا الجزء، يمكن القول: إن الإلحاد الأخلاقي هو الإلحاد الوجودي عند الوجوديين الملاحدة، وهو الذي يتحدد عن طريق الإشرط الشامل للفلسفة الوجودية ككل، أي ما يميزها عن باقي الفلسفات في النقطتين التاليتين:

- النظر إلى الذات الإنسانية الفاعلة الفردية المتعينة باعتبارها الموضوع الأساسي للبحث الفلسفي⁽²⁾.

1 "الفلسفة أو الميتافيزيقا رغم كونها مجردة، فإنها لا تكف عن أن تكون مرتبطة بالواقع، ذلك أن.. الطبقة التى تخلق الأيدولوجيا تستخدم الميتافيزيقا سلاحًا تستعين به في تخدير أذهان الناس" المرجع نفسه، ص 265.

انظر أيضًا: "كان الإقطاع يخوض معركة موته ضد البرجوازية التى كانت آنذاك ثورية، ولم تكن فكرة حرية المعتقد والحرية الدينية إلا إيذانًا بسيطرة حرية المزاحمة في مجال المعرفة" كارل ماركس وفريدريك إنجلز: البيان الشيوعي، ترجمة العفيف الأخضر (دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1998، ط1) ص 46.

2 "هذا الأسلوب في التفلسف.. هو فلسفة عن الذات أكثر منها فلسفة عن الموضوع.. الذات التى تأخذ المبادرة في الفعل وتكون مركزًا للشعور والوجدان "جون ماکورى" الوجودية (ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1982، بدون رقم الطبعة) ص 12.

انظر كذلك "الوجودية إذن.. اتجاه عام لتحليل الوضع الإنساني" د. يحيى طريف الخولي، الوجودية الدينية (دار الثقافة العربية، القاهرة، 2005، ط2) ص 42.

- معالجة الذات الفردية على أساس التمييز بين الوجود Existence والماهية Essence بشرط أسبقية الأول (أي الوجود)⁽¹⁾.

إن الإلحاد الوجودي إذن هو عدم اعتراف بسلطة الإله باسم صون هذين المبدأين، وهو ما يصل بنا إلى نقطتين أخريين:

الأولى: كيف يميز هذا الإلحاد الوجودي بما هو إلحاد أخلاقي عن الإلحاد الوضعي والأيدولوجي؟

والثانية: كيف يؤدي الموقف المناقض (أي: الإيمان) إلى إخلال بالإلحاد السابق؟

والإجابة عن السؤال الأول أن الإلحاد الأخلاقي إنكار لسلطة الإله، وليس لوجوده؛ هو محاولة للتمرد، ومحاولة لتحمل المسؤولية مهما بلغت خطورتها، بل وعلى أخطر وجه لها حتى لو كان الثمن هو الخطيئة والقلق⁽²⁾، وهو يتحدى السلطة بمجرد أن يبدأ في مناقشتها وحين يناقشها فإنما يعترف بوجودها على المستوى الأنطولوجي ضمناً⁽³⁾، ذلك أنه - كما سلف - إلحاد قيمى لا أنطولوجي⁽⁴⁾.

بهذا يكون الإلحاد الأخلاقي محاولة للحفاظ على إمكانية ارتكاب الخطأ، واعتبار هذه الإمكانية شرطاً لإمكانية فعل الصواب أيضاً، بل واعتبار الخطأ جزءاً ضرورياً من الخبرة الفاعلة الشعورية والقادرة على التشريع لنفسها بنفسها؛ أي: الخبرة الأوتونومية Autonomic.

- 1 "يقول سارتر معبراً عن هذه الرؤية إن وجود الإنسان يسبق ماهيته" جون ماكورى: مرجع سبق ذكره، ص 13. وأنظر كذلك د. يمى طريف الخولي: المرجع السابق، ص 50.
- 2 "التمرد الميتافيزيقي يحتاج على عدم اكتمال الحياة الإنسانية كما يتمثل في الموت.. في الشر.. يرفض بالتبعية الاعتراف بالسلطة التي تفرض عليه أن يعيش في هذه الوضعية، وإذن لا يكون التمرد الميتافيزيقي منكراً لوجود الله، ولكنه يعترف بوجوده ويعتبره أصل الموت والشر" البير كامى: المتمرد، ترجمة عبد المنعم الحنفي (الدار المصرية، القاهرة، 1964، بدون رقم الطبعة) ص 32.
- 3 "إن العبد يحتاج ضد سيده، وهو باحتجاجة يؤكد وجود هذا السيد.. وبنفس الطريقة يؤكد وجود السلطة التي يعلن تمرد عليها باستمرار مناقشتها" المرجع السابق، الموضع نفسه.
- 4 "التمرد ليس بنفي خالص، لكننا نجد قيماً يُتمرد باسمها" المرجع السابق، ص 31.

وبهذا أيضًا يقتصر الإلحاد الوضعي والأيدولوجي على إنكار الوجود، وعدم خوض مناقشة مع السلطة وإلا كان هذا نفيًا للنفي، وهو فارق جوهري كما نرى.

أما الإجابة عن السؤال الثاني: فهي أننا نلاحظ أن جوهر هذا الموقف الأخلاقي هو التوتر الدائم في حالة شد وجذب لا تنتهي، وهو توتر خلاق مبدع يتوقف دائمًا عند الجديد والمتفرد، وهو على وجه التحديد: القلق الوجودي بكل ما يحمل من آلام وآمال.

إن الموقف الديني لا يرضى ذلك القلق الأوتونومي حلاً لمشكلة الوجود الإنساني، بل يتجه إلى ضرورة القضاء عليه بحسم الإجابة عن أسئلته⁽¹⁾، كذلك فهناك مذاهب أوتونومية أخرى لا تعترف لا بوجود القلق ولا بأهيمته كمذاهب اللذة والمنفعة العامة مثلاً⁽²⁾، لذا يعاني الإلحاد الأخلاقي من مواجهة لـ (اللا قلق الديني) والـ (لا قلق العلماني) كليهما.

إن حسم موقف القلق بالإيمان والطمأنينة يبدو لا أخلاقياً بالمرّة من وجهة نظر الوجوديين الملاحدة، إذ يقضى على الوجود الأصيل، الوجود الذي يمتلك فيه الوجود نفسه وقدرته على تحديد ماهيته، الوجود الذي يتميز بالخصوصية Mineness، وهى فكرة قام عليها مفهوم النبذ السارترى، أي نبذ الله للإنسان وغياب المشرّع القبلي، وفتح باب الممكنات بلا محتوى محدد⁽³⁾، فقط هناك شرطان صوريان: الإبداع والتفرد من جهة، والمسئولية الهائلة من جهة أخرى⁽⁴⁾، وبهذا يصبح الموقف الأخلاقي أقرب إلى الإبداع من الإلتباع، أقرب إلى موقف

1 مثال ذلك موقف تيليش "الإيمان بالعناية الإلهية يقهر القلق الأونطيقى، والإيمان بالغفران يقهر القلق الأخلاقي، والإيمان بالرب.. يقهر القلق الروحي" بمعنى طريف الخولى: مرجع سبق ذكره، ص 120، 121.

2 "إن الفيلسوف الوجودى يعارض بشدة نوع الأخلاق العلمانية التى تود تنحية الله بأقل جهد ممكن" جان بول سارتر: الوجودية فلسفة إنسانية، ترجمة: حنا دميان (دار بيروت، لبنان، 1954، بدون رقم طباعة)، ص 23.

3 جون ماكورى: مرجع سبق ذكره، ص 298، ص 300.

4 العبارة الأخيرة في كتاب د. عبد الرحمن بدوى عن الأخلاق الوجودية "ولئن جاز للوجودية أن تستخدم فعل الأمر لقالت: أفعل ما شئت مادام جديداً" عبد الرحمن بدوى: هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ مكتبة النهضة المصرية، 1953، ص 248.

الفنان الذي يبدع دون أن يحتذى حذو نموذج إرشادي ما، وهذا هو عين كونه أخلاقياً.

وعلى الجانب المناقض يقف الوجوديون المؤمنون، مثلهم مثل كيركجور في فكرته عن الإيقاف الغائي للأخلاق، والتي يمثل لها بموقف إبراهيم النبي حين أطاع الأمر الإلهي بذبح ابنه رغم أن ذلك خطيئة، إن كيركجور لا يجد غضاضة في التوفيق بين الذاتية والفردية وبين هذا الإيقاف، إذ يرى أن طاعة إبراهيم لربه كانت تحقيقاً لذاتية إبراهيم الذي قرر أن يكون (المطيع لله) بل ويتخذ هذا الموقف تحديداً مثلاً لتوضيح فكرته⁽¹⁾.

والتناقض بدهى بين الذاتية والإيقاف الغائي، لأن تحقيق الإيقاف لمرة واحدة بهذا الشكل الكامل يلتهم كل حدود الذاتية، لأنه يقضى على إمكانية الاختيار والقرار فيما بعد.

والأخطر من ذلك، أن السلطة الإلهية لا تتجلى للبشر مباشرة، وإنما من خلال نصوص لا تمر إلى الجمهور إلا بعد أن تحدد النخبة معناها وهدفها، مما يعنى أن الإيقاف الغائي قد يصبح بسهولة في ظل الحضارة الثيوقراطية Theonomic أو الهيروномية Heteronomic تأسيساً للقمع السياسى والمعرفى.

وطريق الفرار من هذه المعضلة إما لأعلى أن لأسفل، أي أما أن يتأنس الإله (كما المسيح) أو يتأله الإنسان (كما حاولت بعض شخصوس دوستوفسكي كراسكولنيكوف وإيفان كارامازوف)⁽²⁾.

2- الأخلاق الإلحادية:

هذا هو الجانب الإيجابى من هذا الفصل التقليدى، وليس المعنى بعنوانه: الأخلاق الإلحادية بإطلاق، ولكن المعنى به: الأخلاق الإلحادية بالمعنى الوجودى للإلحاد كما وضح سالفاً، ولكن على أية حال، فإن الأخلاق الوجودية الملحدة لن

1 جون ماكورى: مرجع سبق ذكره، ص 303: 305.

2 "يتسع مذهب كل من سارتر ونيتش، بحيث يفسح مكاناً رحيماً.. لهذا الغائب الأزل (أى: الله) فوظيفة الله شاغرة بموته وإنكار وجوده، ولكن على الإنسان أن يشغلها بنفسه" د. صلاح قصوة: نظرية القيمة في الفكر المعاصر (دار الثقافة، القاهرة، 1981، بدون رقم الطبعة) ص 173.

تقوم أبدأً إلا حينما يمكن قيام أخلاق إبداعية تنطلق دون نموذج إرشادي، والأخلاق الإبداعية بدورها لن تنطلق إلا من قاعدة الأخلاق العلمانية الأوتونومية، ولهذا فإننا نصل إلى الترتيب التالي للقضايا السالفة:

- هل يمكن قيام أخلاق علمانية أوتونومية؟
 - وإن أمكن، فهل يمكن قيام أخلاق إبداعية؟
 - وإن أمكن، فهل يمكن قيام أخلاق وجودية إلحادية؟
- إن المسألة الأساسية في العلمانية هي الأخلاق لأنها أساس القانون (أو التشريع) والمسألة الأساسية في الأخلاق العلمانية تتمحور حول معضلتين أخلاقيتين أساسيتين:

الأولى: عدم وجود اتفاق موضوعي على معيار خلقى موضوعي في حالة غياب الأمر الأخلاقي الديني.

الثانية: عدم وجود تسوية موضوعي للإلزام الأخلاقي في الحالة نفسها.

وليس الأمر في حاجة للإطالة في الرد على النقد الأول في حدود الوجودية الإلحادية إذ قد استبقه البحث بالتأكيد على أن أصالة الفعل الخلقي إنما تنبع من إبداعيته وفردانيته والموضوعية هي الصورة السالبة لكل هذا، ويضاف إلى ذلك أن الأخلاق الدوجماتيكية لا يمكن تأسيسها إلا على اعتقاد دوجماتيقي في وجود الإله وطبيعته، الأمر الذي يقضى على المعقولية المنشودة في مجال الأخلاق الموضوعية والذي يقضى عليه انتفاء موضوعية وجود مثل هذا الاعتقاد الدوجماتيقي بشكل عام.

نعم، ليس الأمر في حاجة لأكثر من ذلك في حدود الوجودية الإلحادية، ولكنه إذا طُرح السؤال بشكل عام ليمس كل علماني سواء كان وجودياً أم غير ذلك، فالأمر يحتاج إلى مزيد من التوسع في النقطة السابقة.

تقوم الأخلاق الموضوعية الدينية على أساس وجود الله وخبرته وعنايته وقدرته الشاملة، فإذا احتل أي ركن من هذه الأركان الأربعة ثغرات، فلا فائدة من وجود إله شرير أو خير لا يعتنى بالبشر، أو مكترث بالبشر وهو عاجز وإذن تقوم الأخلاق الدينية على أساس الثقة المطلقة بهذه الصفات.

ولكن آتني للبشر أن يعرفوا معنى الخيرية قبل أي معرفة بالأخلاق والخير؟ وهو استفهام غرضه البلاغى النفسى، لابد للبشر من معرفة الخير أولاً قبل الإيمان بهذا الركن من أركان الأخلاق الدينية⁽¹⁾.

ولكن مادام البشر عارفين للخير، فما حاجتهم للتشريع الإلهي فوق البشرى؟ وبهذا المنطق يمكن الرد على تيليش حين أراد القضاء على شتى أنواع القلق عن طريق الإيمان بالله والغفران والعناية، بل إن الإيمان بأخلاق تعتمد على العناية الإلهية يحول البشر إلى أطفال غير ناضجين، ويقضى بالتالي على فرض الخيرية⁽²⁾، أما "الإيقاف الغائي للأخلاق" عند كيجور فهو يصور الإله في صورة متناقضة قد تدفع بالمؤمن إلى الارتداد ذاته.

أما النقد الثاني فهو أكثر خطورة وتعقيداً، فالأخلاق الدينية بما تتضمنه من استحقاق للثواب والعقاب أكثر قدرة على ردع المجرم، وعلى دفع البشر إلى العمل الخير، ولكن... أليس يؤدي هذا إلى تصاغر النفوس وتحجر الضمائر والعقول؟ أليس ذلك ما كان يدعو به ياسبرز (سكينة العالم الثقافي المسيحي اليرجوازي الذي أفسد حريته وأضاع الاتصال المباشر بأصله)⁽³⁾، وأبعد وأخطر من هذا، ألا يمكن أن يكون هذا النمط من الأخلاق بداية لعصور وسطى جديدة وتاريخ جديد لحروب صليبية (أو هلالية) إذ يقضى على الضمير الفردي لحساب الضمير الجمعي والسلطة المعرفية المركزية؟

1 "أعتقد أنكم لا يمكنكم حيازة أي مفهوم متسق، لو أن لمثل هذا المفهوم وجوداً، عن الله حسب ما يريد التقليد اليهودي والمسيحي والإسلامي دون أن يكون لديكم بعض الفهم السابق للأخلاق على الأقل".

J.P. Moreland and Kai Nielsen: Does God Exist ? (Prometheus books, Bufflo, New York, USA, 1990. no ed. No.) pp. 98-99.

- انظر كذلك "إذا لم يوجد معيار خلقى سابق على المشيئة الإلهية لم يعد لدينا مقياس لما هو خلقى، فنعنتا لله بأنه خير كلى يتضمن بالضرورة أن الله يفعل ما هو خير ومعنى ذلك أن المعيار النهائي للخير مستقل عن مشيئته" عادل ظاهر نقلاً عن عاطف أحمد: الإسلام والعلمنة (دار مصر المحروسة، القاهرة، 2004، ط1)، ص 194.

2 "إن الأخلاق الدينية بضغظها على الاهتمام والعناية تقوم بتحويلنا إلى أطفال "Infantalizes us".

- J. p. Moreland and Kai Nielsen, op. cit., p. 102.

3 جون ماكورى، مرجع سبق ذكره، ص 309.

الواقع أن الأخلاق الدينية بالفعل أكثر قدرة على الإلزام مع قدر من التحفظ، لكنها قد تؤدي إلى مخاطر تفوق هذه القدرة، في حين تركز الأخلاق العلمانية على إمكانية التشريع البشرى الذي هو نسبي بطبعه، ولهذا فهو يسمح بمساحة أكثر اتساعاً للفردية، وحساب الذات، وبناء على منطق حساب الذات يمكن تصحيح الأخطاء ذاتياً ومرحلياً، والنسق الناجح هو الذي يستطيع أن يتوازن داخلياً دون الحاجة إلى تدخل خارجي، في الطبيعة، وفي المجتمع، وفي النفس البشرية.

والتحفظ المذكور أعلاه: أننا نلاحظ أن الأخلاق الدينية تُقارَن بالأخلاق العلمانية في النقاشات المعتادة من الزاوية الصورية البحتة (الموضوعية، الإلزام)، في حين تنتفي أساسيات المقارنة عند طرح المحتوى الأمري: (لاتزن، لا تشرب الخمر..)، فقد تكون هذه الأفعال غير مجرّمة من وجهة نظر العلماني، ولا قيمة عندئذ لقدرة الدين على الإلزام مهما بلغت، لاحظ كذلك أن الأخلاق الدينية فقط (أكثر قدرة) على الإلزام، لكنها غير (مطلقة القدرات)، ولاحظ ثالثاً أن هذه المقارنة تتم في ظل ظروف دينية في الغالب حتى في العالم الغربي، مما يجعل الأخلاق العلمانية هامشاً ضيقاً أو فرضاً تخيلياً، ولكن حينما نتصور عالماً ملحدًا أو مؤمناً لكنه لا يدين بشرع محدد (أوامر ونواه)، عندئذ يصبح من السهل علينا تصور الوجود العيني الموضوعي للأخلاق اللا دينية وإلزاميتها، حيث ذلك هو الاختيار الوحيد.

وعندما نتحدث عن الأخلاق العلمانية بدون تحديد، فإنما نتحدث عن إمكانية هذا التشريع ومدى نجاحه حين التطبيق، ولا ريب في أن الشك في هذا الأساس يقوم لحساب الأخلاق الدينية وذلك بتجاهل مثالب الأخيرة، ولكن إذا ركزنا على مثالب الأخلاق الدينية وبالتالي ازددنا ثقة بما يمكن أن تقدمه لنا الأخلاق العلمانية، فإن هذا يفتح الفصل لأخلاق الإبداع في مقابل أخلاق الإتياع، فهل يمكن قيام أخلاق إبداعية؟

هذه هي المسألة الثانية في هذا الفصل، وليست المشكلة هنا في إمكانية كون الأخلاق إبداعاً، بل في إمكانية كون الإبداع أخلاقاً، فيمكن للإنسان أن يبدع سلوكاً على غير مثال، ولكن كيف يصمد هذا السلوك للأهواء وعوائق الحياة؟ هذا هو السؤال.

وبالمنهج السابق نفسه، الذي هو أقرب لقياس الخُلف، سوف نركز هنا على النماذج المختلفة للأخلاق الاتباعية لبيان مثالها، والحقيقة أننا استفدنا هنا من بردياتيف خاصة الذي قسم أنماط الأخلاق الاتباعية إلى نمطين أساسيين:

- أخلاق القانون التي تجعل من السلوك الخير مجرد إطاعة لبعض القواعد.
- أخلاق الخلاص الفردي أو الحرية التي تجعل الإنسان الفرد غاية قصوى في ذاته⁽¹⁾.

ويهاجم بردياتيف هذين النمطين بناء على أن كلا منهما يتسبب في عبودية الإنسان للقانون، فالأول يستعبده لصالح أمر علوي، والثاني يستعبده لرغباته الشخصية أو الجمعية⁽²⁾ وجدير بالذكر هنا أن بردياتيف يمثل بالأول لنموذج الأخلاق الدينية التقليدية، وبالثاني لنموذج أخلاق العقل العملي الكنطي ونظريات اللذة العلمانية غير الوجودية، وهو بهذا يقترب جداً من سارتر⁽³⁾ في موقفه الذي بادرنا بالحديث عنه فيما سبق.

وفي مقابل ذلك يقترح بردياتيف ما أسماه بأخلاق الإبداع Creativeness وبموجبها يجب أن يعمل الفاعل الخلفي على غير مثال سابق وبدون تقليد، بل عليه أن يعمل طبقاً لضميره الفردي الخاص، ويركز بردياتيف هنا على نقطتين رئيسيتين:

الأولى: أن تعتبر الشخصية العينية الفردية هي القيمة العليا للحياة.

الثانية: ليس المهم الغاية التي يسعى إليها النشاط الخلفي الإبداعي، بل مقدار طاقته الإبداعية⁽⁴⁾.

1 زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، (مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، بدون تاريخ وبدون رقم الطبعة) ص 106.

2 المرجع السابق، الموضع نفسه.

3 انظر كذلك: "الأخلاق تواجه إشكالية حددها سارتر على هذا النحو: إذا كانت الغاية معطاة فإنها تصبح واقعة وليست قيمة، وإذا لم تكن معطاة فإنها محايثة وموضوع نزوة، وهذا فهم خاطئ، يجب أن تكون الغاية مراده، إذن لكي توجد، ينبغي إذن ألا نبحت عنها، ولكن علينا أن نبتدعها ونريدها".

ج. ب. سارتر: كراسات لتأسيس أخلاق، نقلاً عن: مراد وهبة، مستقبل الأخلاق (دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1994، ط1) ص 111، 112.

4 زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية: مرجع سبق ذكره، ص 106-107.

إن أخلاق الإبداع إذن أكثر جدوى، ويمكن لها أن تكتسب قدرتها الإلزامية من الضمير الفردي، حاجة الأفراد إلى تحقيق الذات "Self-realisation" حتى حينما يتطلب ذلك التضحية بالذات "Self-sacrifice".

وهنا يصير الطريق مفتوحاً أمام إمكانية قيام أخلاق وجودية إلحادية بما هي علمانية وإبداعية معاً، ولكن لا بد من أساس ما لهذه الأخلاق، ليس للإلزام بمحتوى ما، ولكن بغية تمييزها عن الأنماط الأخرى المغايرة، وبحيث لا يتجاوز هذا الأساس الإشراف الشامل للوجودية.

والحقيقة أن أغلب فلاسفة الوجودية ليست لهم مؤلفات موقوفة على هذه القضية، بل إن بعضهم صرح بعدم إمكانية قيام أخلاق وجودية قطعياً⁽¹⁾، ولكن الحقيقة أيضاً أن في الوجودية قدرة خارقة على تركيز الشعور بالمسؤولية الفادحة وبالضمير الطاغى على النفس الفردية، والواقع أن الوجودية ليست فقط فلسفة تسمح بقيام أخلاق، بل هي فلسفة أخلاقية أساساً، وهي ليست فقط فلسفة أخلاقية، بل هي الفلسفة الأخلاقية بالألف واللام، وقد رأينا كيف أنكرت الوجودية سلطة الإله ذاته من أجل الحرص على الموقف الخلقي النقي والأصيل.

الوجودية فلسفة مبنية على دراسة الخبرة المعيشة العينية الإنسانية، وهى لهذا قادرة على النقد الفردي الذاتي لذات الفرد، وذلك حين يصل إلى لحظة الوعي الوجودي أي: لحظة وعيه بوجوده السابق على ماهيته وبحريته الكاملة الشاملة.

عندئذ يمكن للوجودية أن تؤسس أخلاقها بناء على خبرتين هامتين: الأولى هي خبرة الوقوف أمام الله موقفاً مستقلاً، وهى خبرة عنيفة وقاسية لا قبل للبشر بها، ولكن خوضها يجعل الإنسان مسئولاً أمام نفسه وأمام الله (وإن كان لا يعترف بسلطته عليه).

وكلما شعر بخطورة موقفه وتملكه الخوف من أن يهوى بلا قرار في أخره، كلما ازداد تشبهاً بالفعل المسئول وطاعة الضمير الحر، أما إذا كان الوجودي ملحدًا

1 "صفوة القول عندنا هو أنه من غير الممكن قيام أخلاق وجودية وأن محاولات الفلاسفة الوجوديين في هذا الباب تؤذن بتوكيد هذا الرأي": د. عبد الرحمن بدوي: هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ مرجع سبق ذكره، ص 243.

إلحادًا لا وجوديًا، أي كان منكرًا لوجود الله (وهذا جائز) فلن يخشى عندئذ السقوط في الآخرة وتبقى إذن الخيرة الثانية.

أما الخيرة الثانية فهي خيرة الألم، ونحن نعلم كيف كانت للألم مكانة كبيرة في الفكر الوجودي بل إن هذا الألم هو القادر على إغناء الوعي الذاتي⁽¹⁾ وتوثيق خبراتنا بالآخرين سعيًا إلى تخفيف آلامنا نحن، وهذا يشترط التعاطف؛ أي: التخفيف المتبادل، والشعور بالآخر إلى جانب الأنا، ويبدو لنا أن الخطأ الأساسي الذي وقعت فيه الوجودية الملحدة هو إصرارها على أن الجحيم هو الآخرون، رغم المكانة العظيمة التي كانت للألم في الدين المسيحي خاصة في فكرة الفداء "Redemption"، ورغم الإمكانات اللافئة لهذه الفكرة لتحمل مشاق الحياة، والإحساس بالمسؤولية، وتمجيد الألم البشري على عظمه وسموه.

لنا وقفة أخرى مع خيرة الألم حين نلتقي مع راسكولنيكوف ودمتري كارامازوف، حيث يمثل دوستوفسكي الوظيفة الثانية له، ألا وهي التعاطف، كما سنرى.

ثانيًا - دوستوفسكي نموذجًا:

"إذا كانت الأفكار التي أعبر عنها هي أفكارك أنت أيضًا، فلا يسعني إلا أن أعتر بهذا التوافق بيننا"⁽²⁾.

تم هنا قراءة دوستوفسكي في ضوء تنظير الإلحاد الأخلاقي والأخلاق الإلحادية كما ورد في الفقرات السابقة، أي تتبع فكرة الإلحاد الوجودي، ولكن

1 "لا يمكن أن يقوم وجود بشري بدون وى ذاتي أو شعور بالذات، ولكننا ما نكاد نتحدث عن الشعور بالذات حتى نجد أنفسنا مضطرين إلى التفكير في الألم: لأن الواقع أن وجودنا يظل ملتبسًا بالوجود الخارجي أو وجود الأشياء، إلى أن نتألم فنشعر عندئذ أن وجودنا لم يعد مختلطًا في غمار الأشياء، ومعنى هذا أن الألم هو الذى يكشف لنا عن وجودنا الفردى في حدة قاسية... الألم من شأنه أن يردنا إلى ذاتنا ويحتبسنا في وجودنا الفردى... ومن هنا فقد ذهب البعض إلى أن الألم هو الذى يتيح لنا الفرصة لأن نعان تجربة الوحدة على حقيقتها" زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مرجع سبق ذكره، ص 205.

2 (ف. دوستوفسكي: الإخوة كارامازوف، ترجمة: سامى الدروبي، م2 (دار رادوغا، موسكو، الاتحاد السوفيتي، 1988، دون رقم الطباعة) ص 627.

على وجه منها محدد هو قتل الأب-الذي هو شكل من أشكال الإلحاد-وذلك للتخلص من سيطرة السلطة الخلقية.

هذا التبع لن يكون مجرداً، بل سيتم من خلال دراسة أفكار أبطال دوستوفسكي أنفسهم وذلك بتحويل الصراع الدرامي إلى نسق فكري واستخلاص النتائج، وهذه العملية تحول القضايا الدرامية عند دوستوفسكي إلى قضايا مجردة قابلة للطرح الفلسفي.

يبدأ هذا الفصل بدراسة عن نشأة دوستوفسكي وأثرها في فكره، ثم تنتقل إلى الفقرة الثانية والمتعلقة بإيفان وأليوشا كارامازوف وهي التي تتعلق بالإلحاد نفسه أو قتل الأب، بينما نعالج في الفقرة الثالثة شخصية (السيد الروسي) التي تطرح نظرية العود لأبدى وعلاقته بالأخلاق الإلحادية، أما في الفقرة الرابعة فلننسا نحلل القيم من خلال شخصيتي راسكولنيكوف وسفيدريجايلوف، من أجل أن نختم بتحليل خبرة الألم عند كل من راسكولنيكوف ودمتري كارامازوف وذلك في الفقرة الخامسة.

1- النشأة:

"كان أبونا فيدور بالفولوتش رجلاً فاسقاً، ولكن كان يفكر تفكيراً سليماً"⁽¹⁾.

إيفان كارامازوف.

نحاول في هذه الفقرة توضيح العناصر السلطوية والتحررية في نشأة، وما نلاحظه أولاً هو النشأة الدينية، فقد تربى دوستوفسكي في وسط ديني⁽²⁾، لكنه كان وسطاً أبوياً، ثم التحق بالمدرسة العسكرية وأمضى فيها خمس سنوات⁽³⁾. وهناك علاقة ملحوظة بين النظامين الديني والعسكري، فهما يتفقان في التسلسل النظامي للرتب، ووجود السلطة كأساس لتماسك النسق.

لم تكن علاقة دوستوفسكي بأبيه سوية على الإطلاق، فقد كان أباً سكيراً عريذاً، يهجر أطفاله لأوقات طويلة ويعاملهم بقسوة، ويبحث أسفل أسرة بناته

1 ف. دوستوفسكي: الإخوة كارامازوف، م2، ص 534.

2 جليل كمال الدين: دراسات أدبية (المكتبة العالمية، بغداد، 1985، ط1) ص 127.

3 المرجع السابق، الموضع نفسه.

عن عشاق مخبئين⁽¹⁾ فكان من الطبيعي أن يكرهه الابن ويتمنى موته الذي وقع فعلاً وقتلاً على أيدي فلاحيه في عام 1839م⁽²⁾، ليصير فيما بعد أشهر أب في تاريخ الأدب والفلسفة.

علينا هنا أن نلاحظ كيف تضافرت السلطات الثلاث الأساسية لتوقع دوستوفسكي في شباكها منذ سنى الطفولة: السلطة الدينية في تربية أرثوذكسية صارمة، والسلطة السياسية في المدرسة العسكرية، والسلطة الأبوية في يد ذلك الأب القاسي العرييد.

ليس جديدًا ملاحظة علاقة أبي دوستوفسكي بشخصية فيدور كارامازوف، وكيف كان قتل الأخير رمزًا للرغبة في قتل الأول، ولكن المؤكد أن مقتل الأول في عالم الواقع قد ترك أثرًا لا يمحي في شخصية دوستوفسكي ليعبر عنه في آخر رواياته، ومن الثابت أن مرض الصرع قد أصاب دوستوفسكي بعد وفاة والده فعلاً، ويرى فرويد أن ذلك المرض كان شكلاً من أشكال العقاب الذاتي نتيجة الإحساس بالخطأ⁽³⁾.

على أن فرويد يتوصل إلى بيت القصيد حين يؤكد على تحول علاقة الأنا - الأب إلى علاقة الأنا - الأنا الأعلى⁽⁴⁾، مما يجعل للأب حضوراً حياً ودائماً حتى بعد الوفاة متمثلاً في السلطة الخلقية والسياسية والدينية، وهو ما يعنى أن الرغبة في قتل الأب تنسحب على قتل جميع أشكال السلطة، وهو في موضع آخر يؤكد على جوهرية جريمة قتل الأب على المستوى الأنثروبولوجي كله⁽⁵⁾.

1 E.H. Carr: Dostoevsky, (George Allen and unwin Ltd., UK, 1949. and Ed.) p. 22.

2 Ibid., Loc, cit.

3 س. فرويد: دوستوفسكي وجريمة قتل الأب: في علم نفس الإبداع، ترجمة، د. شاكر عبد الحميد (دار غريب للطباعة، والنشر، والتوزيع، القاهرة، دون تاريخ أو رقم الطبعة) ص 42، 43.

4 "نوجز القول أن العلاقة بين الذات وموضوع الأب، أثناء احتفاظها بمحتواها تتحول إلى علاقة بين الأنا والأنا الأعلى" المصدر السابق، ص 47.

5 المصدر السابق، ص 44.

وأنظر: "إن عملية مثل إزالة الأب الأول بواسطة عصبة الإخوة لابد أن تترك آثاراً لا يمكن استئصالها على تاريخ الجنس البشرى وكلما عبرت عن ذاتها في أشكال وبدائل أكثر تنوعاً، كلما قلت القدرة على تذكرها"، في:

- S. Freud: Totem and Taboo. Tr. By A.A. Brill, (Penguin Books, Harmondworth, Middle Sex, uk, 1938, no. ed. No.) p. 237.

وكما نرى، لا يمكن أن تقتصر رغبة دوستويشسكى على مجرد قتل الأب، بل هو أقرب ما يكون إلى مقولة موت الرب مثلما كان نيتشه ثائراً على الأب - الإله، ويتضح هذا في تعاطفه مع نخط القاتل-الإنسان (دمتري كارامازوف) حين سجد له الراهب زوسيمًا إذ أدرك أنه سيقوم بالجريمة⁽¹⁾، مما يفتح الفصل لمناقشة فكرة الإلحاد الوجودي لديه من خلال شخصه، كما سيلي.

2- إيفان وأليوشا كارامازوف:

"إنني أقبل العقاب لا على قتله، بل على أنني أردت أن أقتله"⁽²⁾. دمتري كارامازوف.

نتعرض في هذا الفصل إلى الشخصيتين الرئيسيتين في الأخوة كارامازوف، فالرواية حزمة من الأفكار والكلمات والأعصاب معلقة بين الإيمان والإلحاد من الطرفين، وما يستتبع هذين الطرفين من نتائج خلقية ونفسية واجتماعية هائلة، لذا كان هذان الطرفان على المستوى الدرامي إيفان Ivan ممثل الإلحاد، وأليوشا Alyosha ممثل الإيمان، والحقيقة أن الفكر ينضج حتى على اسم الشخصية وهي عادة أثيرة لدى دوستويشسكى لإظهار طابع الشخصية بدءاً من ورود اسمها، فأليوشا هو التدليل الروسي لاسم ألكسي، وهو ما يلفت النظر إلى شخصية (ألكسي حبيب الله) التي تحدثت عنها السير الدينية في العصور الوسطى⁽³⁾.

تتميز شخصية أليوشا إذن بالتدين والورع، لكن مع قدر واضح من الاعتدال والواقعية رغم إيمانه بالمعجزات، وقد أظهر ميلاً حاداً نحو الرهينة منذ مراهقته وشبابه وتعلقه بشدة بالراهب الروسي زوسيمًا Zosima حتى إن أقدم ذكرياته هي وجه أمه وأيقونة وشعة مضئية، وهو صموت كإيفان، لكنه صموت بسبب الهم الداخلي الذي ما أنفك يؤرقه، وهو محب للبشر إلى درجة عجزه عن الإدانة⁽⁴⁾، وهذه هي أهم ملامح الشخصية، والتي ستتضح فيما بعد عندما يعجز عن إدانة

1 ف. دوستويشسكى: الأخوة كارامازوف، م1، ص 165، 166.

2 ف. دوستويشسكى: الأخوة كارامازوف، م2، ص 367.

3 يوري سليزنيوف، مقدمة المجلد الأول من الأخوة كارامازوف، م2، ص 367.

4 ف. دوستويشسكى: الأخوة كارامازوف، م1، ص 49-51.

أخيه دمترى رغم توافر كل الأدلة المادية على إدانته⁽¹⁾ ولكن أليوشا برغم ميوله الدينية يظهر أحياناً ميولاً تجاه الشك واللا أدرية⁽²⁾، مما يدل القارئ على أن إيمان أليوشا ليس تقليدياً، ولا هو مستند على الأسباب الكافية، بل هو أقرب إلى الإيمان الإرادي.

أما شخصية إيفان فهي شخصية صادمة عنيفة، ليس فقط لكونه ملحدًا، بل أيضاً لأنه:

- إذا اعتبرنا أليوشا بطل الرواية - سوف يعد شرير القصة Villain⁽³⁾، وهو صموت كأليوشا لكن لأسباب أخرى تتعلق بالزهو والكبرياء، وهو واسع الثقافة، يهر الآخريين بقوة عقلية مثلما يهرهم أليوشا بتسامحه وحيائه، ومثلما يعد التدين أهم ملامح أليوشا فإن الإلحاد هو أهم ملامح إيفان⁽⁴⁾.

الواقع أنه كان على الشخصيتين أن تصطدما وبعنف في لحظة ما، وتظهر هذه اللحظة مبكراً نسبياً في الجزء الثاني، ومنها يتضح إلحاد إيفان للمرة الأولى بشكل مفصل لذلك فهي أهم أحداث المجلد الأول.

والواقع أيضاً أن ما يظهر من حديث إيفان الطويل لأخيه وبوضوح ساطع، أن إلحاد إيفان كان إلحاداً وجودياً على الأصالة، لأنه لا ينكر وجود الله ذاته، وإنما ينكر سلطته⁽⁵⁾، ينكرها لأنها لم تدفع عنا الشر والنقص، وهو لا ينكر هذه السلطة في شكلها المجرد فقط، بل ينكرها في أشكالها الثلاثة المتعينة: الأب، والرب، والقيصر، أي السلطة الخلقية الأسرية، والسلطة الدينية، والسلطة السياسية، والأمثلة على ذلك هي حادثة الطفلة حبيسة دورة المياه (الأسرة)، وحادثة طغيان الأتراك في بلغاريا (الدولة) ثم تمرد إيفان ذاته باسم هذا وذاك في (أسطورة المفتش الأكبر)⁽⁶⁾.

1 المصدر السابق، م2، ص 551.

2 المصدر السابق، م1، ص 469 (مناقشة أليوشا وإليزا) انظر كذلك المصدر نفسه، م2، ص 31 (حادثة تغفن جثة زوسيم).

3 E.H. Carr, Dostoevsky, p. 285.

- وال Villain اصطلاح نقدي أدبي وسينمائي يعنى الشرير في الدراما.

4 ف. دوستويفسكى: المصدر السابق، م1، ص 43-45.

5 "إننى لا أجد الرب يا أليوشا وإنما أقصر على أن أعيد إليه بطاقتي بكثير من الاحترام"، المصدر السابق، ص 520.

6 المصدر السابق، ص 512 وص 505، أسطورة المفتش الأكبر، ص 522.

ويقوم إيفان بالاستدلال على انعدام العناية الإلهية مُركّزاً خاصة على معاناة الطفل، إذ إنه البشرى الوحيد الذي هو بلا خطيئة يُعاقب عليها، وينفى إيفان كل مبررات تعذيبه ويصر على أن في معاناته تتجلى الفوضى الكونية الأخلاقية والتي بموجبها يرفض الاعتراف بالتناسق الكوني⁽¹⁾.

وفي تحليله لشخص إيفان المتمرد، لاحظ كامى نفس الملمح في طبيعة إلحاده، هو أقرب إلى التمرد منه إلى الإنكار، وهو محاولة لعدل الأوضاع، وقطع العلاقة المسيحية بين العذاب والحقيقة⁽²⁾.

لكن إيفان بعد هذا الرفض المتفجر يصل إلى طريق مسدود، أو إلى لا شيء على الإطلاق، فهو إذ ينكر كل سلطة خلقية فوق مستوى الإنسان الفرد، يقر مع ذلك بأن هذا التمرد لا يجعل مخرجاً أمام الإنسان سوى الأنانية وحدها، وربما كان كل شيء مباحاً أيضاً⁽³⁾.

ماذا كان موقف ألبوشا أمام تمرد أخيه؟ كان موقفه الصمت البليغ، ولم يظهر انفعالاً سوى الأسف والحزن، ولهذا دلالة سنوضحها فيما بعد.

أما الآن فعلينا تتبع المصير الدرامي للشخصيتين المتباينتين، فباختصار استمر إيفان على أفكاره يعتنقها بصلاية حتى مقتل أبيه، عند هذه الحادثة بدأ الانحدار المتسارع لشخصيته لحساب صعود شخصية دم تري موضوع الفقرة الخامسة، كان ما يؤرق إيفان فعلاً هو ما أرق دوستوفسكي نفسه طيلة حياته: هل إذا تمنى المرء موت أبيه ثم قُتل أبوه يكون مشاركاً في الجريمة؟⁽⁴⁾، هذا هو السؤال المفصلي في شخصية إيفان، وقد أوصله عذاب الضمير إلى لوثة عقلية راحت تتزايد خاصة بعد

1 "إذا كانت آلام الأطفال أمراً لا غنى عنه لإكمال مقدار الألم الذى سيكون فدية للحقيقة، فإننى أعلن جازماً أن الحقيقة لا تستحق أن يدفع ثمنها باهظاً إلى هذا الحد... إننى لا أريد الانسجام بل أرفضه حباً للإنسانية" المصدر السابق، ص 519.

2 ألبير كامى: المتمرد، ترجمة: عبد المتعم الحفنى (الدار المصرية، القاهرة 1964، بدون رقم الطبعة) ص 57-58.

3 "أعلن صراحة (أى: إيفان) أثناء مناقشة جرت بين الحضور أنه ما من شيء في هذا العالم يمكن أن يجبر البشر أن يجوبوا بعضهم بعضاً... وسيكون كل شيء مباحاً... إلى نقيض ما سلم به الدين من قبل، فإذا بالأنانية.. لا تصبح مباحة للإنسان فحسب، بل تصبح كذلك ضرورة". ف. دوستوفسكى، المصدر السابق، ص 154.

4 المصدر السابق، م2، ص 585.

أن بدأ السيد الروسي زيارته⁽¹⁾، ووصلت إلى قمتهما عندما اعترف له سمردياكوف بأنه لم يقتل الأب إلا بإيعاز من فلسفته هو، ثم وصل إيفان إلى مرحلة الجنون ثم الاحتضار قرب انتهاء الرواية⁽²⁾.

وأما أليوشا فقد ظل متمسكاً بآرائه الدينية المعتدلة (والغامضة مع ذلك) حتى النهاية ممارسة دوراً في محاولة إصلاح العلاقات بين بقية أفراد أسرته وبعضهم بلا جدوى، وينتهي إلى وعظ الأطفال على مقبرة طفل منادياً بالفكرة التي ستنالها في الفقرة الخامسة تحت عنوان "الفداء البشري".

تسجل علاقة إيفان وأليوشا على أحسن تقدير جدلاً لا ينقطع في نفس دوستوفسكي بين الإيمان والإلحاد الخلقين، وليس من السهل الخروج بنتيجة حاسمة من هذا الجدل لتحديد موقف دوستوفسكي نفسه، فقد يرى البعض أن إيفان أقرب إلى طبيعته من أليوشا نظراً لمواقف دوستوفسكي الشكية عمومًا⁽³⁾، وقد يكون لهذا الاعتقاد ما يبرره بسبب غموض أفكار أليوشا وصمته حتى أمام المؤلف ذاته، ولكن هذه النتيجة تتحرك في مساحة شائكة حقاً إذ يعوق التوصل إليها ذلك المصير المقبض الذي انتهى إليه إيفان، بالإضافة إلى التقائه بالسيد الروسي.

ولكن يظل الموقف الإلحادي لإيفان في هذه الرواية هو الأكثر نسقية ووضوحاً، وهو كما رأينا إلحاد وجودي لا ريب فيه ولا مراء، وهذا الإلحاد يصل إلى تحقيقه العيني لحظة مقتل الأب أي مقتل الأنا العليا Super-Ego وبهذا الاعتبار يصير مقتل الأب (والذي حرض عليه إيفان عن غير عمد) شكلاً من الإلحاد الوجودي الأخلاقي تحديداً.

1 المصدر السابق، ص 619.

2 المصدر السابق، ص 908.

3 "من الجدير بالملاحظة أن إيفان بطريقة معينة هو دوستوفسكي نفسه يؤدي دوره على راحته هنا أكثر مما هو في دور أليوشا" ألبير كامى، المتمرد، ص 59.

وأنظر "ربما هو وعى كليل.. ذلك الذى قاد المدرسة الهامة من النقاد الروس الذين كان لهم تابعون ألمان وإنجليز، إلى الاعتقاد في أن دوستوفسكي ظل إلى نهاية حياته شكاكاً، وأن إيفان وليس أليوشا أو دمترى هو المرأة الحقيقية لمولفه"

- E.H. Carr: Dostoevsky, op. cit., p. 287.

3- السيد الروسي:

"أنا أيضاً أتألم ومع ذلك أحياء، أنا حرف (س) في معادلة غير ذات حدود، أنا شبح".

السيد الروسي.

في العادة يتم تجاوز هذه الشخصية لدى النقاد والمفكرين ممن بحثوا أفكار دوستوفسكي عن الإيمان والإلحاد، برغم كونها شخصية لا تقل أهمية عن أبناء كارامازوف أنفسهم، وتحدث هنا من الناحية الفلسفية، أما من الناحية الأدبية فهي ألم شخصيات الرواية وأكثرها إثارة.

هذا السيد الروسي هو الشيطان بكل بساطة، وهو الذي تعود أن يزور غرفة إيثنان بعد مقتل الأب ليتسامرا كل ليلة حول مسائل الوجود والقيمة والحياة الأخرى... إلخ، وإلى اللحظة الأخيرة في الرواية لا نستطيع الحكم عليه إذا ما كان له وجود حقيقي، أم هو مجرد هلوسة ضمير مثقل.

وهذا الشيطان يتميز بفلسفة تقترب من فلسفة نيتشه كثيراً إلى درجة تأثير التساؤل، فهو يتحدث عما يسميه بالتحول الجيولوجي⁽¹⁾ أي تحول الجنس البشري من الناحية القيمة بشكل جذري بعد أن يتم إلغاء مقولة الإله من أذهانهم، ليصير كل شيء مباحاً، ويصير الإنسان إلهاً لا يخضع لقانون، وذلك بفضل إرادته المتحدة مع علمه، وعندئذ سيقبل الإنسان الموت في كبرياء ويكف عن الشكوى بسبب القدر، وسيحب الإنسان أخاه الإنسان حباً مبرأ من المنفعة، صحيح أن ذلك الحب لن يسدوم سوى لحظات معدودات، لكن سيزداد قيمة بازدياد ندرته. وهو يؤمن كذلك بفكرة العود الأبدي التي تخدم معتقداته السابقة بالبداهة⁽²⁾ وبشكل قريب للغاية مما نجده لدى نيتشه.

1 "لا حاجة للتحطيم في رأيي، وإنما يكفي أن نطرد من أذهان البشر فكرة الإله... فمضى نبذت الإنسانية الإيمان بالله دفعة واحدة... فإن المفاهيم القديمة عن الكون ستختفي من تلقاء نفسها... وسيشعر الإنسان بعزة عظيمة وكبرياء جبارة تحركه وتحمله، لأنه يكون قد أصبح إلهاً إنساناً" ف. دوستوفسكي: الإخوة كارامازوف، م2، ص 652.

2 "والواقع أن هذه الأرض لعلها قد عرفت الوجود بلايين المرات قبل وجودها الحالي، وهي في كل مرة شاخت وتغطت بالثلج وتشققت في كل اتجاه ثم تحللت وارتدت إلى عناصرها الأولى فساد ملكوت المياه من جديد ثم ظهرت مذنب جديد فشمس جديدة ولدت بدورها أرضاً.. ذلك ضحى قاتل بغير حياء" ف. دوستوفسكي: الإخوة كارامازوف، م2، ص 642.

ومن الصعوبة بمكان فض ذلك الاشتباك بين أفكار نيتشه وإيقان من جهة، وأفكار الشيطان من جهة أخرى، فضلاً عن استبيان أفكار دوستوفسكي في هذه النصوص ذاتها، ولكن من المستبعد على الأقل أن يقول دوستوفسكي بمفهوم الإنسان-الإله، وذلك أنه يستخدم في اللغة الروسية بالمعنى المضاد للمسيح Antichrist⁽¹⁾، أو المسيح الدجال. وربما كان أهم ما يتفق فيه نيتشه ودوستوفسكي-بالإضافة إلى الموقف الأخلاقي ونظرية العود الأبدي- في هذه النقطة هو إيمانهما بحرية الإنسان شاسعة المدى، مما يجعلها حرية تراجيدية⁽²⁾.

4- راسكولنيكوف وسفيريديايلوف:

"من كان قوى النفس والعقل فذلك هو سيدهم ومن كان يملك جرأة كبيرة فذلك هو الذي له الغلبة عليهم"⁽³⁾ راسكولنيكوف.

نتحول هنا لدراسة نظرية القيم، وبالطبع فإن أهم شخص عند دوستوفسكي للقيم هو راسكولنيكوف Raskolnikov، وكالعادة فتحليل الاسم يساعدنا عند دوستوفسكي على فض مغاليق الشخصية، إن راسكولنيكوف اسم مشتق من كلمة (راسكولنيك) ومعناها: المنشق، أي الرفض لقوانين مجتمعه⁽⁴⁾، وهي تنقلنا مباشرة، ورأساً إلى نظرية القيم.

عرض المؤلف لنظرية القيم عند راسكولنيكوف بشكل شبه نسقي في تعليقه على ذلك المقال الذي قام بنشره في إحدى الصحف عن سيكولوجيا الإجرام⁽⁵⁾، حيث رأي أن الناس ينقسمون بالطبيعة إلى فئتين، الأولى هي فئة العاديين، وهؤلاء لا نفع منهم سوى كونهم مادة للتناسل والتضخم الكمي للبشرية، والثانية هي فئة

- 1 نيقولا برديايف: رؤية دوستوفسكي للعالم، ترجمة: فؤاد كامل (إدارة الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام بغداد، 1986، ط1) ص 50.
- 2 "ولقد شاهدنا الطريق وهو ينشق إلى اثنين طريق إلى الإله - الإنسان أى المسيح، وطريق إلى الإنسان - الإله أى إلى الإنسان الأعلى" المرجع السابق، ص 52.
- 3 ف. دوستوفسكي: الجريمة والعقاب، م2، ترجمة: سامي الدروبي (دار رادوجا، موسكو، الاتحاد السوفيتي، 1989، دون رقم الطبعة، ص 254.
- 4 ف. دوستوفسكي: الجريمة والعقاب، م2، ترجمة: سامي الدروبي (دار رادوجا، موسكو، الاتحاد السوفيتي، 1989، دون رقم الطبعة، ص 254.
- 5 المصدر السابق، ص 484، 485.

الخارقين، وهم الموهوبون الذين يقولون قولاً جديداً ويمارسون دورهم في التحول الكيفي للبشرية، تتميز الفئة الأولى بالفكر المحافظ والتبعية وتعيش في الطاعة، بينما تمتاز الفئة الثانية بقدرتها على كسر القانون وحققها في ذلك لإحداث حركة تقدم تتمتع بها البشرية كلها حتى ولو اضطرت للتضحية ببعض البشر في سبيل سعادة الإنسانية كلها.

ولسنا نحتاج هنا إلى مزيد من التدقيق لتتبع الخيط النيتشوي الذي يبدو زاهياً بين هذه السطور، وذلك في قسمة البشر إلى سادة وعبيد، وفي وصف قيم وأخلاق كل من الطبقتين، وقد يزداد الأمر وضوحاً إذا ضمنا إلى كل هذا اعتقاد راسكولنيكوف في قصور العناية الإلهية وتمرده عليها إذا يحدث سونيا Sonya باحتمالات أن تسلك أختها الأصغر مسلكها في العيش غير الشريف بسبب الفقر، ويؤكد على أن الله سمح بذلك لفتيات أخريات من قبل حين ترفض هي ذلك بقوة⁽¹⁾.

ولكن راسكولنيكوف ليس هو النموذج النيتشوي الوحيد في هذا العمل، هناك نموذج أكثر وضوحاً ولمعاً وهو "سفيدريجايلوف" "Svidrigailov"، تلك الشخصية العجيبة التي تظهر فجأة في نهاية الجلد الأول، وبشكل أشبه بهيئة ظهور الشيطان لإيقان كارامازوف، وربما لعبت دوراً قريباً إلى حد ما من دور الشيطان، وقد ظل دور هذه الشخصية غامضاً على المستويين الأدبي والفكري لدرجة أن "كار" "Carr" اعتبرها بمثابة دمية خرجت من صندوق ثم تقرر إعادةها إلى علبتها فانتحرت في النهاية، ويرى كار أن انتحاره كان غامضاً وبلا أثر يُذكر⁽²⁾، ويبدو أن دوستوفسكي وجد أن النتائج المحتملة لمذهب راسكولنيكوف في القيمة يجب أن يتحملها شخصان لا واحد، وذلك للمقارنة بين المصيرين المختلفين، لهذا فرمما كان دور سفيدريجايلوف أقرب إلى الدوبلير الذي تقرر أن يؤدي ذلك المشهد الصعب، مشهد الانتحار النهائي، وهو يشير إلى أن القيم النيتشوية تلك - في رأي دوستوفسكي - لا بد وأن تنتهي إلى أحد طريقتين، إما إلى الفشل والتراجع (راسكولنيكوف) وإما إلى التمداد والاستمرار الذي لا بد وأن ينتهي بعد اكتمال مشروع الأنا حتى النهاية إلى الانتحار (سفيدريجايلوف).

1 المصدر السابق، م2، ص 81.
2 E.H. Carr, Dostocvsky, p. 197.

على أية حال يدرك كار أن السؤال الأساسي في الجريمة والعقاب سؤال قيمى أساساً إنه السؤال عن سبب فشل راسكولنيكوف، هل فشل بسبب ضعفه فقط؟ أم بسبب ماهية روحية ما في النوع البشرى تلك التي جعلت من المستحيل أن يجد اكتفاءً قصياً في وضعية الإنسان الأعلى اللا أخلاقي؟⁽¹⁾، ويظل السؤال بلا إجابة، إن بحوث دوستوفسكي الأخلاقية لا بد وأن تنتهي إلى تلك الحيرة وذلك التوتر بين الله والشيطان، وهو ما يلاحظه برديايف عندما يحاول تحقيق دوستوفسكي في تاريخ الفكر الأوربي، فيقارن بين ثلاثة تصورات للإنسان لدى كل من دانتي وشكسبير ودوستوفسكي، فيرى أن دانتي قد تصور الإنسان في العصر الوسيط، حيث وضع الإنسان موضعاً وسطاً بين العالم السفلى وبين الملكوت السماوي، فلم يكن الإنسان آنذاك سوى عنصر متموضع في هذه المعادلة المخيدة والصارمة، أما شكسبير فقد عبر عن طبيعة إنسان عصر النهضة والمذاهب الهيمانية حيث صور الإنسان كمخلوق مركزي لأسماء فوق ولا إله ولا شيطان، ولكن عندما نضبت قوى الإنسان الداخلية -والتي كانت قد جعلته يستقل بنفسه في عصر النهضة- بسبب عدم حل مشكلة المصير الإنساني، عاد الله والشيطان للظهور في الوعي والفكر والأدب، وهي المرحلة الثالثة التي يصورها دوستوفسكي محاولاً أن يعبر بالإنسان من الجحيم إلى المطهر⁽²⁾.

وفي سبيل ذلك يحاول دوستوفسكي أن يزن العلاقة الخلاقة المتبادلة بين الله والإنسان، لم يحاول -في رأي برديايف- الفصل بينهما واستبدال الإنسان الأعلى بالإنسان (مثل نيتشه)، بل كان باحثاً دءوباً عن ضبط مناسب لتلك العلاقة⁽³⁾.

وفي سبيل ذلك أيضاً تحرك أبطال دوستوفسكي في تأكيد متمرد للذات ينتهي دائماً (وهي ملاحظة واقعية بالفعل) بالفشل والسقوط والخواء⁽⁴⁾، ومنهم راسكولنيكوف الذي كان مصيره إلى المطهر في النهاية موضوع الفصل التالي.

1 Ibid., p. 193.

2 ن. برديايف: رؤية دوستوفسكي للعالم، مرجع سابق، ص ص 23 - 26.

3 د. حسن يوسف: فلسفة الدين عند برديايف (دار الكلمة، 2000، ط1) ص 70.

4 المرجع السابق، ص 71.

5- راسكولنيكوف ودمتري كارامازوف:

"تنبحس أخيراً من ظلمات وجوده نفس أحيائها الألم وطهرها ونقاها وأسبغ عليها حلة النبل والكرم"⁽¹⁾ دمتري كارامازوف.

نتعرض هنا كما أسلفنا في الفصل السابق للجانب الأخير لخبرة الألم أو الوظيفة الثانية لها، وقلنا أن خبرة الألم خبرة شديدة الأهمية في الفلسفة الوجودية عموماً ولدى دوستوفسكي خصوصاً، وهي تظهر على وجه (التعاطف) عند دوستوفسكي أي التواصل مع الآخر وتخفيف الآلام المتبادل.

ذلك أن خبرة الألم مثلما تعلمنا كيف نرتد إلى أنفسنا ونعكف على فهمها وتحليلها والدوران حولها، فإنها أيضاً تدفعنا دفعاً للخروج إلى الوجود المشترك بين الذوات المختلفة، كمحاولة لتخفيف ذلك الألم، وهو ما يظهر في حياتنا اليومية في فعل الشكوى والمصارحة والرغبة الملحة في الانكشاف أمام آخر بعينه على حقيقة النفس، بل ورغبة الإنسان في السرد (الحكي) "Narration" عموماً، وحتى بعض الظواهر الأخرى كالاستماع إلى الغيبة والنميمة وما إلى ذلك.

ليست خبرة الألم إذن خبرة عازلة فحسب، كما حاول الوجوديون في القرن العشرين تصويرها، لكنها قوة خلاقة عظيمة بل أكثر قوى النفس البشرية وخبراتها ثراءً.

ينتهي راسكولنيكوف بالاعتراف على نفسه دون ضغط أو إكراه، اللهم إلا ضغط ضميره الشخصي⁽²⁾، وبهذا يتأهب للمحاكمة التي انتهت بالحكم عليه بالحبس ثماني سنين مع الأشغال⁽³⁾، وبالتالي تم ترحيله إلى سيبيريا، ورغم أن كل هذا يحدث في خاتمة الرواية، إلا أنها نقطة تحول لمسارها كأنما هي بداية لجزء جديد لم يكتب، ذلك أن البطل يبدأ مرحلة جديدة هي مرحلة المطهر.

وفي المعتقل يظهر راسكولنيكوف عدم اكتراث بسونيا رغم أنها رحلت معه إلى المنفى بإرادتها، أي أن البطل هنا غير قادر على الحب⁽⁴⁾، ثم يصاب بالمرض

1 ف. دوستوفسكي: الإخوة كارامازوف، م2، ص 532.

2 ف. دوستوفسكي: الجريمة والعقاب، م2، ص 460.

3 المصدر السابق، ص 466.

4 المصدر السابق، ص 473.

بسبب سوء حالته النفسية وجرح كبريائه وتزداد معاملته لسونيا سوءاً، ويزداد إحساساً بالخواء ولا جدوى الحياة حتى بعد قضاء المدة، وساءت علاقته برفاقه السجناء⁽¹⁾، وتحت تأثير الألم المستمر بدأ الشعور بالحب والحياة والأمل مرة أخرى" كان راسكولنكوف ما يزال يجهل أن هذه الحياة الجديدة لن توهب له بغير تضحية، وأن عليه أن يدفع ثمنها غالياً، ولكن هنا تبدأ قصة أخرى، قصة إنسان تجدد شيئاً بعد شيء، قصة انبعائه⁽²⁾، هكذا يربط دوستوفسكي بين الألم والبعث، وتنتهي القصة نهاية مسيحية.

على أن نموذج دمتری "Dmitri" أكثر وضوحاً، رغم أن لم يعتقل حتى انتهاء أحداث الرواية، لكنه كان واثقاً أن بداخله إنساناً يريد أن يبعث حياً من الموات والخطيئة، حتى ينبجس هذا الإنسان من أعماقه التي طهرها الألم الطويل؛ ويتذكر دمتری حلم الصبي الذي رآه عند التحقيق معه بشأن مقتل أبيه، فتخطر له فكرة الفداء البشري أي أن على البشر جميعاً أن يتألموا في سبيل الأطفال لكيلا يتألموا بدورهم وهو تصوّر أخلاقي سيكولوجي ملتئم أي من دون حاجة لمرجعية ميتافيزيقية كما نلاحظ، والملاحظ هنا هو أنه يرد ضمناً على نقد إيفان للنظام الكوني اللا أخلاقي⁽³⁾، ثم ينتهي دمتری إلى التصريح بأن الإله الذي كفر به البشر فوق الأرض، سيعبده السجناء في المناجم تحت الأرض⁽⁴⁾، لدرجة ترده في قبول خطة الهرب التي أعدها أخوه إيفان.

وذلك البعث هو العنصر المشترك بين حالتي راسكولنكوف ودمتری في المطهر، وفي الحالتين تكون خبرة الألم هي المخرج الحقيقي من اللا أخلاقية، وإن كان دمتری يمتلك نظرية محددة هي ذلك الفداء البشري كما أوضحناها، وتكون نقطة البدء هي العمل من أجل مستقبل البراءة الإنسانية المكتسبة التي تحل محل الخطيئة الفطرية.

1 المصدر السابق، ص 480.

2 المصدر السابق، ص 488، 489.

3 ف. دوستوفسكي: الإخوة كارامازوف، م2، ص 530، 531.

4 المصدر السابق، ص 532.

حاولنا في هذا البحث تحديد المقصود بالإلحاد الوجودي وتمييزه عن أنواع الإلحاد الأخرى، مع تحليل شقي هذه القضية أي: الإلحاد الأخلاقي والأخلاق الإلحادية، من أجل حصار المفهوم سلبيًا وإيجابيًا.

ثم انتقلنا إلى مفهوم موت الأب، من أجل إيضاح ماله من جوانب أخلاقية وعقائدية ونفسية عميقة، تضرب بجذورها مباشرة في الأخلاق الوجودية، وذلك عند دوستوفسكي، وأهم نتائج البحث:

- 1- معنى الإلحاد الوجودي: فهو يختلف عن إنكار (وجود) الله، إذ هو عبارة عن إنكار (سلطته) على الأخلاق، وفي المجال التشريعي بعامة، ولهذا يرتبط هذا النوع من الإلحاد بجوهر الفكرة العلمانية باعتباره تشريعًا بشريًا.
- 2- إمكانية قيام أخلاق لا دينية: وذلك مع الاعتراف بأهمية وانتشار المصدر الديني للأخلاق، ولكن القضية هنا هي إمكانية ضرورة التوصل إلى معايير عامة لا تُنسب إلى دين من الأديان، من أجل إيجاد معايير أخلاقية عامة إنسانية، تقوم عليها حقوق الإنسان، وأخلاقيات الحوار بين الأديان والأجناس والطوائف والمذاهب.
- 3- تنظير القيم عند دوستوفسكي، بوصفه أحد فلاسفة الوجودية الذين لم يؤلفوا مصنفاتهم بالشكل النسقي المهود للتأليف الفلسفي. وهذه النظرية في القيم تقوم على معايير لا دينية وذلك بقطع النظر عن موقف دوستوفسكي من قضية وجود الله، فالإلحاد الوجودي كما سلف لا يتعلق بالوجود، بل بالقيم بالدرجة الأولى.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

- 1- دوستوفسكى، فيدور ميخائيلوفيتش: الإخوة كارامازوف، ترجمة: سامى الدروبي، دار رادوغا، موسكو، الاتحاد السوفييتي، 1988.
- 2- دوستوفسكى، فيدور ميخائيلوفيتش: الجريمة والعقاب، ترجمة: سامى الدروبي، دار رادوغا، موسكو، الاتحاد السوفييتي، 1989.

ثانياً: المراجع:

- 1- إبراهيم، زكريا: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة.
- 2- أحمد، عاطف: الإسلام والعلمنة، دار مصر المحروسة، القاهرة 2004، ط1.
- 3- بدوى، عبد الرحمن: هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ مكتبة النهضة المصرية، 1953.
- 4- برديائيف، نيقولا: رؤية دوستوفسكى للعالم، ترجمة: فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد 1986، ط1.
- 5- الخولي، يحيى طريف: الوجودية الدينية، دار الثقافة العربية، القاهرة 2005، ط2.
- 6- رجب، محمود: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، 1986، ط2.
- 7- سارتر، جان بول: الوجودية فلسفة إنسانية، ترجمة: حنا ميان، دار بيروت، لبنان، 1954.
- 8- فرويد، سيجموند: دوستوفسكى وجريمة قتل الأب، ترجمة: شاكر عبد الحميد، في علم نفس الإبداع، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
- 9- قنصوة، صلاح: نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981، بدون رقم الطبعة.
- 10- كامى، ألبيير: المتمرد، ترجمة: عبد المنعم الحفني، الدار المصرية، القاهرة، 1964، بدون رقم الطبعة.
- 11- كمال الدين، جليل: دراسات أدبية، المكتبة العالمية، بغداد، 1985، ط1.

- 12- ماركس، كارل وإنجلز، فريدريك: البيان الشيوعي، ترجمة: العفيف الأخضر، دار الثقافة الجديدة، 1988، ط1.
- 13- ماكوري، جون: الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح، مراجعة فؤاد زكريا سلسلة الم المعرفة، الكويت، 1982، بدون رقم الطبعة.
- 14- وهبة، مراد: مستقبل الأخلاق، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1944، ط1.
- 15- يوسف، حسن: فلسفة الدين عند برديايف، دار الكلمة، 2000، ط1.

ب- المراجع الأجنبية:

- Carr, E.H., Dostoevsky, George Allen & Unwin, LTD, UK, 1949, 2nd ed.
- Freud, S., Totem and Taboo, tr. By A.A. Brill. Penguin, books Harmondworth, Middle sex, UK, 1983, no ed. No.
- Moreland, J.P. and Nielsen, K., Does God Exist ?, Prometheus Books, Bufflo, New York, USA, no ed. No.

الإتيقا والغيرية:

تجليات الوجود في فلسفة الأخلاق

عند إيمانويل ليفناس

محمد بكاي

جامعة تلمسان - الجزائر

"فكر ليفناس يجعلنا نعلم بسلب لم يسبق له مثيل: خلخلة اللوغوس الإغريقي وتحرير الميتافيزيقيا من خلال مناشدة الإتيقا".

Jacques Derrida, "L'écriture et la différence",

Ed: Seuil, 1967, p. 123.

تقديم:

يمثل إيمانويل ليفناس (Emmanuel Levinas) (*) وجهًا بارزًا في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، وواحدًا من الذين تركوا أثرا على المشهد الفكري الإنساني، لكنه ظل غير شائع ومعروف في مقابل تلك الشهرة التي حظي بها دريدا أو دولوز أو فوكو. وما من شك أن ليفناس يحظى اليوم بإقبال واسع بين أوساط الباحثين للتفصيل في إرثه الفلسفي ودراسة تصوراته حول الإتيقا. لكن لا يمكننا التغاضي

*- وُلد إيمانويل ليفناس في كوفنو بليتوانيا عام 1906 حسب الرزنامة الجريجورية المعتمدة في شتّى أنحاء المعمورة، ما يعادل سنة 1905 حسب التقويم اليولياني أو الروماني وهو المعتمد في الإمبراطورية الروسية إبان مولد ليفناس. تلقى ليفناس تربية يهودية تقليدية. عانى ليفناس وأسرته شأنه شأن بقية اليهود خلال الفترة النازية من الاضطهاد والقتل والرعب مما أدى إلى هجرته مع أسرته إلى أوكرانيا. هاجر بعدها إلى فرنسا واستقر في ستراسبورغ عام 1923؛ حيث واصل دراسة الفلسفة خاصة فلسفة هوسرل التي خصصها بأطروحة جامعية. وله الفضل الكبير في نقل أعمال هيدجر وهوسرل إلى اللغة الفرنسية. تميزت كتاباته باهتمام ملحوظ بمبحث الإتيقا والغيرية الذي خطا به خطوات مهمة من خلال مؤلفات محورية. توفي في فرنسا سنة 1995.

عن الجحود أو التجاهل (بقصد أو غير قصد) الذي مُنيَ به هذا الفيلسوف اليهودي الليتواني المنبت، الفرنسي الجنسية. فقد بقي تراث ليفناس الفاضل ثراءً مغموراً بين حشد التيارات المعاصرة المترصّدة للمشهد الفلسفي مثل تفكيكية دريدا أو جينالوجيا فوكو أو هيرمينوطيقا غادامير وغيرهم. "لكن على نقيض الجحود النسبي الذي عاناه تراث ليفناس، ينعم اليوم باعتراف عالمي، يمتدّ إشعاعه حقاً أبعد من الدوائر الفلسفية، لِيُلامَسَ ميادين مختلفة، مثل النظرية السياسية والنقد الأدبي والتأويل والأخلاق"⁽¹⁾.

يَتَجَه ليفناس في فلسفته الأخلاقية نحو التسامح وفلسفة اللاعنّف واللاقْتل. واستهجن الحروب ورحاها التي تأتي على الأخضر ولا اليابس ولا تستثني الموجودات. فُتْزَهُقُ من جرائمها أرواح بريئة.

وقد أعطى ليفناس مكانة مميزة للغيرية وللآخر، هذا الأخير أصبح سمة لصيقة وقضية محورية في مباحثه الفلسفية. فمن غير الأخلاق إقصاء الغير أو تهميشه أو إدماجه في سياق الذاتية. ويدعو ليفناس في جل كتاباته ضمناً أو تصريحاً بمحاربة الانكباب على الذاتية الثابتة وتغيير الرؤى الميتافيزيقية نحو الآخر.

طالب ليفناس في فلسفته الأخلاقية وتنظيراته للغيرية بإعادة الاعتبار في تعاملنا مع الآخر، في مسؤوليتنا تجاهه، في الحق بالاعتراف به، في احترامه كأخر مختلف عني، والإصغاء إليه والحوار معه.

فلسفة ليفناس الإنيقية هي محاولة للتقرب والدنو من الغير اللامتناهي بفتح صفحة أخلاقية جديدة معه، هي "وصل بعد فصل" بين الذات والغير عبر التداوت والتفاهم والتّحاور والتّخاطب واللاعنف والمسؤولية المتبادلة. هذا ما سيفرز أساليب سَلْمِيّة وسلوكات سَلْمِيّة وأخلاق سامية، فقد يخطئ الواحد ويصيب الآخر، لكن بالتفاهم المتبادل ستزول العوائق وينصهر التهميش وتذوب مشاعر اللاعتراف التي تحول دون اقترانها، فبشكل عقلائي وسلس وأخلاقي سيصل الأنا والهو إلى سُبُل لتصحيح الأخطاء التي قد يقع فيها كل واحد منهما، ويتجنبنا بذلك العراك والسباب أو القتل والسفك. فيدّ واحدة لا تُصَفَّق، يدّ واحدة يامكأها الضرب والطعن.

1- "ليفناس من الموجود إلى الغير"، تحت إشراف: جويل هنسل، ترجمة: علي بوملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 11.

بذلك تصدّر إتيقا الغيرية عند ليفناس مقولاته الفلسفية، وأصبحت تُعدّ سمة تميز فلسفته عن نظيراتها التفكيكية والهيرمنوطيقا. وهذه المقولات الإتيقية جعلت من ليفناس فيلسوفا متميزا يُلقب في الوسط الفكري بفيلسوف الإتيقا أو فيلسوف الغيرية.

1- الأخلاق بمثابة "الفلسفة الأولى":

أسس ليفناس لأخلاق جديدة - شأنه في ذلك شأن الفيلسوف روزنتسفايغ (Franz Rosenzweig) - باهتمامه بالمسكوت عنه والمهمّش، واحتفاء بالغير الذي احتوته المركزيات الغربية في قلاع الذاتية. بذلك ينتقل ليفناس من الحرية إلى الأخلاق أو من الوعي إلى الوجه منتقدا الفلسفة الظاهرانية التي رأى فيها مرتعا للحرية (فهي فلسفة قائمة على ذاتية وفردية حرة) واختزالا فاحشا للغير.

إن النزوع الشديد نحو الوحدة والأحادية والذي رافق التقاليد الفلسفية والميتافيزيقية الغربية منذ القدم باهتمامها بالعقل والذات أو الأنا، يشكل طرعا خطيرا أخلاقيا بإقصائه للكثرة وللهمو أي الآخرين في الوجود. هنا تبرز فلسفة ليفناس الأخلاقية بجرأة وشجاعة لتعطي للغير منزلة مهمة في الفكر الغربي المعاصر. إتيقا ليفناس سبيل مغاير لا يمجّد الأحادية بقدر ما يقف ضدها (contre un)؛ إنه تمادي على المركزيات بإثارته لعلاقتنا مع الآخر، باستحقاقه للدرس والفحص، بأصالته إلى جانب الذات.

ما يُراهن عليه ليفناس (ويشارك معه في هذه الخلخلة والزحزحة فلاسفة التفكيك والاختلاف أيضا) "هو تخطّي منطق التنافي والتخاصم وتفكيك قلاع الهويات المتكتمة على ذاتها ومدّ جسور التواصل والتّصافي بين الذوات والأمم من أجل تحقيق مجموعة من التفاهات وإنجاز جملة من التشاركات قصد بناء الهوية الإنسانية الكونية المؤهلة لتحمل مسؤولية المحافظة على الحياة الأرضية وتحقيق وصية الاستخلاف والائتمان والتعمير"⁽¹⁾.

ينتقد ليفناس العقلانيات الغربية؛ فهي لم تنتج لنا في مناداتها بالحرية إلاّ الحروب وويلاتها؛ فإذا "كانت السيرة التاريخية تشهد لدى هيجل على الروح

1 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجه"، جريدة العرب الأسبوعي، لندن، ع 2007/12/15، ص 10.

المطلق، فإن روزنتسفاغ ينطلق من الواقع التاريخي لقارة غرقت في حرب طاحنة، لكي يحاكم هذه العقلانية التي يتحدث عنها هيغل والتي لم تتورع عن الدفاع عن الحرب وشرعتها، إذ يرى هيغل أن أشد ما يهدد روح الشعب هو الأنظمة المنعزلة أو بلغة أخرى: الفردية. وحتى يتم المحافظة على روح الشعب يتوجب على الحكومة أن تهز دواخلها من حين لآخر عبر الحرب⁽¹⁾.

لذلك يعتبر ليفناس الأخلاق هي فلسفة أولى⁽²⁾ هي أخلاق للأخلاق مثلما وصفها دريدا. عند ليفناس، الإتيقا ليست من شُعب الفلسفة، بل هي الفلسفة الأولى: "كما في كل كلام، تقوم بكونها موجهة أو مقدمة إلى الغير. ليست الفلسفة ممكنة إلا بنمط محاورة. ولكن كلمتها الأولى والأخيرة تكون نظرا بجميع ما يقوله الفلاسفة للأغيار (بما فيهم أنفسهم بصفتهم مستمعين لأفكارهم) في فكر مترجم بالتأكيد، ولكنه واع من رجوعه إلى الغير. إذا فكرت فيك، فإنني أشتاق على الأقل إلى أن أقدم لك ما بدا لي حقا بنظرك"⁽³⁾.

لا تعني مقولة ليفناس "الإتيقا هي الفلسفة الأولى والأخيرة" أن يُحدثَ قطيعة مع الإطار الوجودي للفلسفة، فلم يَرْمُ إسقاط أو هدم أركان الصرح الأنطولوجي من خلال مقولته تلك، فالإطار الأنطولوجي للفلسفة لم ينقطع. وقد استطاع ليفناس تقديم فكرة كمراجعة أساسية لعلم الوجود التقليدي، وحتى علم الوجود الهيدجري. وأغنانا بدل ذلك بعلم الظواهر الغيرية على اعتبار المشاكل المركزية لعلم وجود جديد⁽⁴⁾.

وهو ينتقص بذلك المباحث الأنطولوجية التي سبقته في أنها غير قادرة على إدراك الغيرية وأبعادها الأخلاقية، وأنها تتعامل معها بعنف، فتزديرها وتصنفها في مصاف المهمش والغريب، وتقحمها إقحاما داخل منطق التكوين الذاتي الداخلي.

1 رشيد بوطيب، "نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية"، في كتاب "جاك دريدا: ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب"، إشراف: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ودار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص ص 305 و306.

2 Emmanuel Lévinas, Éthique et Infini, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1992, p. 71.

3 "ليفناس من الوجود إلى الغير"، تحت إشراف: جويل هنسل، ص 113.

4 المرجع نفسه، ص 98.

فالأخلاق التي يدعو لها ليفناس مناهضة للخطاب المؤسسي المناشد للحرية والوعي المكون، ورافضة لكل ميتافيزيقيا غير خلقية وبين علم أخلاق سيسبق الميتافيزيقيا. "إن الميتافيزيقيا الليفناسية كما وراء نظرية الوجود كجسم، هي علم أخلاق، وهذه الهوية هي الفلسفة الأولى"⁽¹⁾.

بهذا خاض ليفناس في فلسفة الأخلاق برؤى جديدة تدور محاورها حول التسامح والخير والمحبة والاعتراف والاحتفاء بالغير الغريب عنا. فصاغ في كتابته المعقدة والمميزة هدفاً عالياً جداً: "الموجود هو الغير، والفلسفة هي طريق الغير إلى الله"، إن "الغير قبل الذات قبل الأنا، قبل التجربة، وقبل العالم، هو المشروع الأصلي، وكما يُقال هو المسلّم المولدة في فلسفة ليفناس. الغير هو الموجود الذي يتظاهر، وعظمة الغير تظهر على الوجه"⁽²⁾.

2- إتيقا ليفناس: من الوجود إلى الموجود:

لا يُصنّف ليفناس كفيلسوف ضمن دائرة المحجدين للتقليد الفلسفي الغربي (أو المركزية الغربية). مُخالفًا بفلسفته الأخلاقية للتيارات الفلسفية السائدة في عصره؛ فهو "يذهب غالباً عكس تيار الميول التي سيطرت على النقاش الفكري إبان سنوات ما بعد الحرب. وفي عصر كانت فلسفة هيدجر تُحَدِّث عدداً من المنافسات في فرنسا، كَثَّف ليفناس نقده لفكر يعطي الأولوية لمشكلة الوجود على مشكلة الإنسان"⁽³⁾.

فلسفة ليفناس شبيهة بالفلسفة اليهودية المناهضة للكلبانية والأحادية مُعيرة العلاقة بالآخر واستعادته فلسفياً، حيث أسَّس لأخلاق جديدة خارجة عن سلطة النظام ومركزية الكلية. ولذلك هاجم ليفناس التقليد الوجودي خاصة مع هيجل وهيدجر، فـ "لا من أجل أن يبيّن بإعجاب أشكالاً كثيرة من كائنية الوجود، وإنما ليملك إدعاء حصر عالم الحس بعلم وجود كلي. بسبب قصده أن تجمع كل أشكال الوجود في مماثلات الكلّ، نفى منها غيرية الغير الشاذّة، الأنا، الله،

1 المرجع نفسه، ص 107.

2 المرجع نفسه، ص 136.

3 ليفناس من الموجود إلى الغير، تحت إشراف: جويل هنسل، ص 10.

الموت، التاريخ، الحرية، الأخلاق، وكل ما يمكن أن يدلّ على ما هو وراء الكلياني"⁽¹⁾.

تُتَكرّر إتيقا ليفناس تملك الذات لذاتها، ويبرز وجودها في تَوْقِها للغير والرغبة في التقائه والتقرب منه والاجتماع به، إنه اتجاه صوب الخارجية. هنا تبرز فكرة اللامتناهي المتعلقة بتجربة الغيرية وبالعلاقة مع الآخر بوصفها علاقة اجتماعية تتمثل في الاصطدام مع وجود خارجي بإطلاق، لا تنتهي هذا الوجود لا يمكن أن يحتوي الآخر ويكون هذه الخارجية التي تظهر في المقاومة المطلقة التي يديها الوجه ضد كل موضوعة. "إن الانفصال الجذري بين الأنا والآخر غير ممكن لأنه من المستحيل على الأنا أن يتموضع خارج تضايفه مع الآخر، كما أن الغيرية غير ممكنة إلا إذا كان الآخر آخر بحق. إن الأنا ليس موجودا دائما مع نفسه بل يحاول أن يحدد هويته عند كل نقطة يلتقي فيها بالأغيار. إن الآخر بإطلاق هو آخر الذات ولا يمثل عددا بالنسبة لي والجمعانية التي تجعلني أقول أنت ونحن ليست مجرد جمع للأنا لأن الأنا والأنت ليس هنا أفراد لمفهوم مشترك. إن غياب عنصر هو الذي يجعل الآخر آخر والغريب هو الحر من كل تقييد وسيطرة وهو الذي يحدث اضطرابا في الذات عند كل مقابلة"⁽²⁾.

لقد أعاد ليفناس الاعتبار والأهمية المغيبة لكثير من المواضيع ذات الصبغة الأخلاقية والبعد الإنساني مثل الصداقة والمحبة والعطاء والتكفير عن الأخطاء والغفران وغيرها. بعبارة أخرى، لقد زوّد ليفناس علم الوجود بما ينقصه من لمسات أخلاقية ومسحات إنسانية في مناداته بإنسانية الإنسان الآخر "l'humanisme de l'autrehomme". إن التمعن في الأخلاق وإثارة قضايا إنسانية هو الذي صوّب مسالك ليفناس من علم الوجود إلى فلسفة الأخلاق، من الذات والوجود (L'être) إلى الغير (L'autre)، من الأنا إلى المجتمعية.

لذلك ناهض هذا الفيلسوف الميتافيزيقا الغربية في معناها الميتافيزيقي. هذه الأخيرة التي سَعَت جاهدة إلى دمج كل شيء ضمن دائرة المعرفة الموضوعية السببية وهُمّشت بالمقابل الذات ووقعت في الخلط بين الطبيعة والفكر والتاريخ والبنية،

1 المرجع نفسه، ص 100.

2 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجه"، ص 11

فاهتم ليفناس بما أبقته هذه الميتافيزيقا خارجها من مشاكل وقضايا ويتناول المواضيع التي أسقطتها من حسابها وهمشتها مثل الغيرية والجسد والوجه⁽¹⁾.

يُقدّم علم الوجود التقليدي مفاهيم عن الذوات في هيئتها الأحادية المقاومة والمتصدية للآخر، تلك المقولات الأنطولوجية هي تركية لخطاب التسلّط والتمركز والقوة، وكل ذلك سيؤدي لا محالة إلى الحرب والعنف. وتلك المفاهيم المقدمة للكائن الموجود ستجعل منه مستقلاً بذاته وراضياً كل الرضى عن ذاته عينها ما سيعزز جهله بالآخر واحتقاره ونبذه. فلن يحدث اعتراف بالغير مادام الهمّ الوحيد للإنسان أن يستمر في الوجود فإن ذلك يحمله حتماً على مقاومة الإنسان الآخر الذي يظهر له وكأنه غريب عنه كل الغرابة ووجب تجاهله.

فتجاوز ليفناس التقاليد الفينومينولوجية في مباحث الوعي والأنا، أو العماء الأخلاقي عند هيدجر؛ حيث "الذات لا خصال لها أو لا ذاتية لها داخل كلية الكينونة. وهو بذلك يناقض كل ميتافيزيقا التاريخ الهيكلية، التي تمثل بالنسبة إليه جوهر الكلية بامتياز، كلية تضحي بالفرد لمصلحة النظام، ولا تؤسس للأخلاق إلا ضد الفرد"⁽²⁾.

وإذا كان هيدجر قد أسّس لعلاقة محايدة بين المخلوقات بإعطائه أولوية للوجود على الموجود، يهتم ليفناس بالعلاقة الأخلاقية أكثر من نظيراتها. منتقداً الطرح الأنطولوجي الهيدجري ومنحرفاً عن مقولاته الوجودية. بمقال نشره ليفناس عام 1934 بعنوان "l'évasion" خلص فيه إلى أنّ "الذات منسحقة من طرف الوجود وبقائها في خدمة النسق ولاكتشافه فظاعة الممارسات اللاإنسانية التي يحملها التاريخ إلى الناس وسبب هذه الفظاعة هو ما يحمله الإنسان من كره وحقد على الإنسان الآخر وتفشي النزعات العنصرية التي تعتمد على مبادئ الإقصاء والتمركز على الذات واستئصال المخالفين وتصفيتهم جسدياً ومعنوياً"⁽³⁾.

ليفناس من خلال فلسفة الغيرية، حيث يلتقي الإنسان بنظيره، سيقضي دون شكّ على أنانية الإنسان والتفكير في ذاته دون الاعتراف بأحقية الآخر. في عملية

1 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهاً لوجه"، ص 10.

2 رشيد بوطيب، نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية، ص 305

3 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهاً لوجه"، ص 10.

الاعتراف هذه سيحدّد بدء الوجود البشري للإنسان. ما من رغبة في أن هذا الكشف يكون متبوعاً بمغامرة ومخاطر كبيرة في التعرف على الآخر ومواجهته، ستكون بلا شكّ مجازفة محفوفة بالخطر لكن يجب القيام بها⁽¹⁾.

وإتاحة الفرصة للآخر للقاء والتعارف والتجاوز هي علة لخروج الذات من عزلتها وتوحيدها. إن الغير سيتقاسم مع الذات هذا الفضاء الإنساني الرَّحْب؛ حيث الخير والوئام والأخلاق الطيبة، وسينزل الذات من وعيها وعلائها، من الأبراج العاجية التي يتمركز فيها وجود الذات وتمركزها حول نفسها.

يتعدّ ليفناس أكثر من هذا؛ فالحضور أمام الآخر هو التّعرُّض للمخاطرة والمغامرة هو الانتقال من سمات الاكتمال والاطمئنان إلى مشاعر العطب والرغبة: "فالواحد يتعرّض للآخر كما يتعرّض جلد الإنسان للذي يريد جرحه، أو كما يتعرّض الخدّ لمن يريد لطمه"⁽²⁾.

تراهن مقولات الميتافيزيقا الشمولية على الأخلاق الإنسانية مقابل كسب الحريات التي لا تتخذ وجودها إلّا في ظل نظام كليّ وعمام (الأسرة، المجتمع، الدولة..)، "وإذا لم يُضَحَّ الفرد بفرديته لمصلحة نظام عامّ، فلن يكون بمقدرته أن يصبح جوهرًا أخلاقيًا، والحرب هي بالتالي أحد الطرق المؤدية إلى الأخلاق وإلى الالتحام بالكوي"⁽³⁾.

أما الأنطولوجيا التي يبتغيها ليفناس فترتكز على أخلاقيات علاقة الذات بالغير والطيبة التي تكتنف علاقتهما: أن تكون، هو أن تكون للآخر، أي أن تكون طيبًا. يقول ليفناس: الطيبة هي التعالي بذاته، في مغامرة مطلقة، وبتهور أصلي⁽⁴⁾. للآخر حقوق وامتيازات هي مسؤولية أخلاقية على رقابنا تحتم علينا محبة الغير والتعامل بطيبة وأخلاقية وإنسانية معه، وهو تحصيل علاقة مع اللامتناهي، في علاقة لا تكثر الذات بذاتها قبل اهتمامها بالآخر، إنَّ "الطيبة تقوم باعتبار الآخر أهم من الذات"⁽⁵⁾.

1 Emmanuel Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, p. 190.

2 Ibid, p. 83.

3 رشيد بوطيب، "نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية"، ص 306.

4 Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1992, p. 341.

5 Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité, p. 277.

وقد أتى هذا الانشقاق الليفناسي عن الإطار الأنطولوجي بعد تردّد؛ حيث وظّف ليفناس في الكلّي واللاهائي الأساليب الأنطولوجية من قبيل (الموجود، الموجود الحق، التجربة، الذات...) لكن سرعان ما عبّر عن إسقاط الموجود بوضوح كحل للمشكلة المبدئية، في الخلاصة الثانية من الكلّي واللامتناهي (ص: 278)، وفي خلاف الموجود (ص: 04)⁽¹⁾.

3- التراث اليهودي وفلسفة الأخلاق الليفناسية:

ليفناس اليهودي الملة الذي خاض في تحليل ووصف الخطاب التلمودي في أكثر من عمل له، يستحضر في فلسفة الأخلاق التقاليد الدينية الضاربة في القدم، كما تتسلّل إلى أساليبه الفلسفية تقنيات الحداثة ذات الطابع المختلف والتميز. فنجد كتاباته تتسم بتفرّد ورثة وغربة وإهمام في كثير من المواضيع. وتيّز في خطابه الإيتقي مزجا بين الطابع التلمودي والإنجيلي مُصاغاً في قوالب عقلانية. فقد رجع إلى "المنابع اليهودية، مادّا جسراً بين تعاليم الفلاسفة وتعاليم التلموديين، متنبّهاً للأضواء الحلقية التي تمرّق أحياناً سماء تقليد غربي واع منذ الأصل إن "الخير أبعد من الوجود"، مُحترساً من جعل الأخلاق خاصة إتنية أو دينية حصرية، ودعا لإعادة التفكير في معاني كلمات الإنسانية والسلم والطبيعة والعدالة وحى للحب"⁽²⁾.

إنّ الشحنة الكبيرة التي دفعته للتفكير في عالم الحياة، في "الآخر" ومسؤوليتنا تجاهه كان قد استلهمها من التراث اليهودي المستنير "وخاصة تأويلات حايم فولوزنار المتحررة للتوراة واعتباره هذا الكتاب "الكلمات الأولى التي ينبغي أن يصرح بها من أجل أن يكون للحياة الإنسانية معنى"⁽³⁾.

هناك ارتباط قوي وحضور كثيف للتراث اليهودي: الديني واللساني والفلسفي. وتمتزج كتابة ليفناس الإيتقية بالألفاظ الوجودية والإيقاعات الدينية، فهو "دائماً في ارتباط مع تراثه اليهودي، الديني منه والفلسفي واللغوي وأعني

1 يُنظر: ليفناس من الموجود إلى الغير، تحت إشراف: جويل هنسل، ص ص 102 و 103

2 المرجع نفسه، ص 10.

3 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهاً لوجه"، ص 10.

باللغوي اللغة العبرية التي يتردد صداها بقوة داخل الكتابات الليفناسية ومنها يمتح مفاهيمه المركزية كالمسؤولية والآخر والوجه والرب والعلاقة إلخ..⁽¹⁾. لذلك خرجت مقولاته الأخلاقية ذات صدّى سمعي وروحي قوي الأثر على الإنسان، وأكد أنّها إتيقا وفلسفة متسامية وخيرة إلى أبعد الحدود.

لا يمكننا بأي حال من الأحوال إنكار الاهتمام الكبير الذي أولاه ليفناس للأخلاق، أو نصّف تلك المقولات الروحية والإتيقية ضمن دوائر دينية أو لاهوتية. وجب في ذلك الفصل بين أنه "منظر للأخلاق" وبين أنه "مفكر ديني" من جهة، فالتعاليم التلمودية والمنايع العبرية تُعدّ قوة إيحائية للخطاب الأخلاقي عند ليفناس فيلسوف الغيرية.

4- المسؤولية الأخلاقية نحو الآخر:

المسؤولية علاقة أخلاقية تقوم بها الذات من أجل الآخر، ولا ينبغي فهم قرب الغير مني أنّي أعرفه، أو أنه قريب مني مكانيا أو تصلني به روابط قرابة أو انتماءات مشتركة "بل يفهم قُربُ الغير على أنه قريب مني بالأساس لكوني أشعر - بما أنني موجود- بأنني مسئول عنه. إن بنية هذه العلاقة لا تشبه العلاقة القصدية التي نكوها في مجال المعرفة مع موضوع ما، أيا كان هذا الموضوع، حتى وإن كان إنسانيا. فليس مرّدّ القرب هو كوني أعرف الغير، لأن الرابط الذي يربطني به لا يتحقق إلا كمسؤولية، سواء قبلت أو رفضت، سواء عرفنا كيف نتحمل مسؤوليتها أو لا سواء استطعنا القيام بشيء ملموس تجاه الغير أو لم نستطع ذلك"⁽²⁾.

إنّ ما يضيفي السمة الأخلاقية على الوجود الإنساني هي المسؤولية تجاه الإنسان الآخر. فـ "المطلوب هو التعبير عن هوية الأنا انطلاقاً من المسؤولية"⁽³⁾. وهذه المسؤولية هي التي تعطي معنى ودلالة وعظمة للوجود البشري. هذه المسؤولية هي وليدة الشعور بالرعاية والاهتمام بالآخر، هذه الرعاية الأخلاقية

1 رشيد بوطيب، "نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية"، ص 295 و296

2 Emmanuel Lévinas, Éthique et Infini, op.cit., p. 103

3 Ibid, p. 97.

سينجم عنها "وسط تتشارك فيه الذات والآخر بالتساوي بالتعبير عن الرغبة في العيش معا سويا، في حالة المتبادل بمشاشة وضعنا، وأخيرا بأننا ماثنون وفانون"⁽¹⁾. وهكذا لا يتفك ليفيناس يدافع عن الآخر الذي تحدّث عنه في تأسيسه لفلسفة الأخلاق، وقد جاء هذا الاهتمام بالغيرية كبديل للذات والأنما التي غرقت الأنطولوجيا في فحصها ودرسها.

يُعَلِّي ليفيناس من القيمة الأخلاقية للمسؤولية التي تحملها الذات على عاتقها تجاه الغير. والمسؤولية بمثابة اصطفاء، فواجبي في لقائي بالآخر هو عدم التهرب أو التنصل من مسؤوليتي تجاهه، وأصبح بذلك مدينا له⁽²⁾.

ليفيناس الذي تأثر أثرا بالغا بالأدب الروسي، قد نضج منه كثيرا ومزجه في أساليبه الفلسفية. فغالبا ما نجد يستشهد بما قاله أحد الشخصيات في "الأخوة كارامازوف" لدوستوفسكي: "كل واحد منا هو مذهب أمام الجميع ولأجل الجميع ولأجل كل شيء، وأنا مذهب أكثر من الآخرين"⁽³⁾.

في لحظة اللقاء مع الآخر الغريب عني، الذي ليس أنا، في لقائنا وجهها لوجه، في مناداته لي واقتراعه مني، تتجلّى الأخلاق الإنسانية في مراعاة مسؤولية الذات تجاه الغير.

عندما نكتشف وجه الآخر لا يمكننا التّغاضي عنه أو تجاهله إنسانيا وأخلاقيا. فعندما يناديني يتوسّل إليّ: ينادي مسؤوليتي؛ فالوجه يفرض ذاته عليّ؛ "فلا أستطيع الامتناع عن تلبية وسماع ندائه، أو أن أنساه [أو أتجاهله]، أو أن أتخلّى عن مسؤوليتي أمام بؤسه"⁽⁴⁾.

إنّ مسؤوليتي تجاه الآخر تفرض ذاتها عليّ مهمّا كان موقف الآخر مني "أذهب نحو الآخر دون أي اعتبار لتوجّهه نحوي"⁽⁵⁾. إن ذمتي حيال الآخر تبقى

1 بول ريكور، "الذات عينها كآخر"، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناقي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 379.

2 Emmanuel Lévinas, Humanisme de l'autre homme, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1994, p. 53.

3 Dostoïevski, Les frères Karamazov, Paris, Gallimard, 1948, p. 264.

4 Emmanuel Lévinas, Humanisme de l'autre homme, op.cit, 1994, p. 52-53

5 Emmanuel Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais op.cit., p. 134.

غير بريئة حتى لو كُلفني ذلك حياتي؛ لأنني مسئول عن الآخر مسؤولية غير مشروطة، دون رد للمقابل أو اعتراف بالجميل، فالمبادلة تخص الآخر وحده⁽¹⁾.

لقد صاغ ليفناس ماهية الغير ومواجهته للذات بلغة إيتيقية؛ فعندما يأتيني الغير في زيارة أو يحاورني أو يخاطبني فستولد داخلي التزامات أخلاقية تتجلى في أن أكون دائما موجودا من أجل الآخر حتى في لحظات الاحتضار؛ فـ "الاقترب والتأزر هو إكمال للنقص الذي تعاني منه الذات" عدم التساوي في المقدرة تُعوض عنه مشاركة حقيقية في التبادل، هذه المشاركة التي تلجأ في ساعة الاحتضار إلى الحمس المتبادل للأصوات، أو إلى التشابك الطويل لليدين، وشدّ كل واحد على الأخرى⁽²⁾.

إنَّ عظمة الغير ومحبيّ له تجبراني على أن أكون جاهزا وحاضرا وموجودا من أجل الغير. لذلك فإنني مسئول تمام المسؤولية عن معنى حياته، و"هذه تعابير من أجل الإفصاح بلغة وصفية عمّا أدركه عندما ينتصب الغير أمامي. إن الوجه الخلقي لهذا اللقاء يأمرني ويقتضي⁽³⁾".

يكن فعل الكينونة في عدم التهرب أو التبرؤ من مسؤولية الكائن تجاه غيره، إن المسؤولية أخلاقيا تتعدى العلاقة المؤسسة على التبادل أو الاعتراف؛ أي أن أتجه نحوه بطريقة تجعلني، بمعزل عن العلاقات المتبادلة التي سوف تقوم بيّني وبين قريبي، أقوم بخطوة إضافية وأخلاقية نحوه⁽⁴⁾. "الغير في الأنا يجعلني مسئولا منذ البدء، أي منذ الوقت المنسي لماض أكثر ماضوية من كل ماض عالمي أو تاريخي. وأنا أكتب هذه الجملة أتحقق أنّها قيمة من أجل الغير ومن أجلي أنا. كل أنا"⁽⁵⁾.

كما قلنا ستكون مسؤولية الذات تجاه الغير غير مشروطة. يرى ليفناس أن الفردية أساس للأخلاق، "ولكنها أخلاق تتحقق كمسؤولية، أي كخروج على الآخر وليس كحرية أو عقل"⁽⁶⁾.

1 Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini*, op.cit., p. 94-95.

2 بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقدم وتعليق: جورج زيناتي، ص 377.

3 ليفناس من الموجود إلى الغير، تحت إشراف: جويل هنسل، ص ص 106 و 107

4 Voir: Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op.cit., p. 134.

5 ليفناس من الموجود إلى الغير، ص 113

6 رشيد بوطيب، "نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية"، ص 307

تحمل مسؤولية الذات أمام الغير دلالات المحبة والسلام، هي مناداة للأعنف في وجه الحروب التي تفتك وتسفك دماء البشر وتحصد الأرواح وتنشأ المدافن. السلام ليس نهاية للحرب أو ختاماً للاقتتال، أو انصياع الخاسر للمنتصر؛ "على السلام أن يكون سلامي أنا، بعلاقة تنطلق من الذات نحو الآخر، بالرغبة والطيبة حيث الأنا تقوم وتستمر بدون أناية"⁽¹⁾.

ومن هنا تتعالى فكرة اللامتناهي فوق كل معرفة، هي حاجة تتعلق في علاقتنا بالغير. في محبتنا له وخوفنا من موته وتأثرنا من جراء ذلك وحزننا على فراقه ليس ضيقاً وغماً من الموت والفاء الذي ينتظر الذات. نتيجة ذلك التأثير هي الحب الشديد والقوي الذي نحمله في مكنون صدورنا وأفقدتنا للغير، الموت هو الخطر الذي يقترب مني كالسرّ. إنّه إقبال على الآخر ومرجعيتي بالنسبة إلى الموت "أنا نلتقي بالموت في وجه الآخر"⁽²⁾.

5- الإتيقا والوجه:

يتّخذ الوجه عند ليفناس دلالة وبعداً جديداً في إدراك الوجود⁽³⁾. الوجه لا يقبل الاختزال في الوعي أو الإدراك، إنه لا يرتضي التملك أو الاحتواء: "إن الآخر وجه، لغة لا يمكن اختزالها، تتكلم خارج منطق الحقيقة. الحقيقة مملكة الذات، إنها دائماً حقيقي، فعل وعي، سياسة تملك. إنها حقيقة غيرة تجاه الآخرين، لأن الآخر يستعصي عليها، يرفض الجنوح إليها. الوجه هو الآخر المطلق، لكن الحقيقة ترفض القسمة، وهي لذلك ترفض الآخر/ الضيافة، وعي بحث، وعي مغلق، وليست فردية، في كلمة: عنف"⁽⁴⁾.

إن وجه الآخر "هو ما لا يمكن أن يصبح محتوى"⁽⁵⁾، فيخرج الوجه بهذا المعنى من الوجود لاعتباره ملازماً لمعرفة ما. وعلى العكس من ذلك، فالرؤية هي بحث

1 Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini, op.cit., p. 342.

2 Emmanuel Lévinas, Dieu, la mort et le temps, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1995, p. 121

3 Emmanuel Lévinas, Difficile liberté, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1990, p. 20

4 رشيد بوطيب، "نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية"، ص 303.

5 E. Lévinas, Ethique et Infini, op.cit., p. 80.

عن ملائمة، إنما ما يلتهم الوجود بامتياز. لكن العلاقة مع الوجه هي بدءا علاقة أخلاقية. الوجه هو ما لا يمكن قتله، أو على الأقل ما يقتضي معناه القول: لن تقتل⁽¹⁾. فالوجه عند ليفناس هو "سيد للعدالة" مثلما يقول ريكور، "أستاذ يُلقن ولا يُلقن إلا بالصيغة الأخلاقية، إنه يمنع القتل ويُطالب بالعدل"⁽²⁾.

تمنح الغيرية للوجود معان ودلالات، تمثل مقولة الوجه مرآة عاكسة لكيونونة الأنا، فيبرز الآخر وينعكس من خلال الوجه، إنَّ "الوجه هو الهوية عينها للكائن"⁽³⁾؛ إذ ينبغي على الآخر أن يحترمها ويعترف بمنزلتها من خلال تأسيس علاقة "ذات البين" تتركز على فكرة اللاتناهي من جهة مناظرة الأنا للآخر وتبادلها المسؤولية من أجل المحافظة على الحياة على الأرض⁽⁴⁾.

تُبدي فلسفة ليفناس اهتماما واضحا بالجسد والأنوثة والإروسية، لما للجسد من دور مهم في العملية التذواتية (Intersubjectivité)؛ في علاقة الذات بغيرها. فأعضاء الجسد هي خير السبل في الإبلاغ والتحاور في التعبير عن ما يرومه المرء بعد أن يعجز الإنسان واللسان وتستحيل الأقوال والأفعال ترجمة عن مكنون الذوات وبواطنها، يقول ليفناس: "يبدو الجسد دائما وأبدا من أجل أن يكون أكثر من كومة من المادة، إذ يمكن له أن يكون أكثر كثيرا وأقل قليلا من مجموعة أجزائه... الوجه والعينين بوصفها مرايا الروح هي أعضاء التعبير بامتياز. لكن روحانية الجسد لا تقطن قدرته على التعبير عن الداخل. الجسد لا يُعبّر عن الحدث إنَّه هو نفسه هذا الحدث"⁽⁵⁾.

إنَّ الوجه هو معنى في حد ذاته. أنت هو أنت. وبهذا المعنى، يمكن القول إنَّ الوجه ليس مرثيا⁽⁶⁾. يتطرق ليفناس للوجه من زوايا أخلاقية، يقول في هذا: "أعتقد أن الولوج للوجه هو فعل أخلاقي يتحقق دفعة واحدة. فلما ترون أنفا وعينين

1 Ibid, p. 81.

2 بول ريكور، "الذات عينها كآخر"، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، ص 175.

3 Emmanuel Lévinas, Entre nous Essais sur le penser-à-l'autre, Paris, Grasset, 1991, p. 43- p. 44

4 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجه"، ص 10.

5 Emmanuel Lévinas, De l'Existence à l'Existant, Bibliothèque des Textes Philosophiques - Poche, 1993, p. 117- p. 124

6 E. Lévinas, Ethique et Infini, op.cit, p. 79.

وجبهة وذقنا، وتمكنون من وصفها، فإنكم تتوجهون، في هذه الحالة، نحو الغير مثلما تتوجهون نحو أي موضوع. إن أفضل كيفية للالتقاء بالغير هي التي لا نرمق فيها حتى لون عينيه، فحينما نلاحظ لون عينيه فلسنا في علاقة اجتماعية مع الغير. يمكن للعلاقة مع الوجه أن تخضع بالتأكيد لسيطرة الإدراك، لكن ما يعتبر وجهها على وجه الخصوص هو ما لا يقبل الاختزال في الإدراك"⁽¹⁾.

إنّ العلاقة بالوجه هي على الفور أخلاقية، فعندما يحين وقت لقاء الأنا بالغير سيتم اكتشاف الوجه في عُرْيهِ وغرابته، يتبدّى لنا من خلال عطبه وفقره ويتجلى في سلامه واستسلامه؛ لأن "الوجه في عريه كوجهٍ يقدّم لي فاقة الفقير والغريب"⁽²⁾، وتعالیه، لأن "اللامتناهي تقترب فكرته منّي من خلال معنى الوجه"⁽³⁾. "وفكرة اللامتناهي تدلّ على علوّ ونبلٍ وتعالٍ"⁽⁴⁾.

رؤية وجه الآخر في تعاليه وبُله تُوقّد فينا ضمائر الخير متمثلة في الوعي باستحالة أو لا إمكانية قتل الآخر؛ فـ "الوجه هو ما لا نستطيع قتله، أو هو على الأقل، ما يقول معناه: "لا تقتل أبداً"، صحيح أن القتل هو فعل مبتذل حيث باستطاعتنا أن نقتل الآخر. وهنا لا تبدو الأخلاقية كضرورة أنطولوجية. فتحريم القتل لا يجعل القتل مستحيلاً حتى لو كانت سلطة التحريم موجودة في الضمير الصالح"⁽⁵⁾.

إن النبل والغرابة والفاقة والعطب التي تعلو ملامح الوجه في عريه التام تقاوم القتل ببرودة فتشلّ الأيدي التي تحمل السلاح، وتكبح إرادات الشر التي تروم القتل. ويظلّ الآخر اللامتناهي أعنى وأقوى من القتل يقاومنا بوجهه. هذا اللامتناهي هو وجهه هو الكلمة الأولى أن "لا تقتل"⁽⁶⁾. الوجه هو التعبير الأصلي، هو الذي يقيّد العنف ويؤسس للأخلاق"⁽⁷⁾

Ibid, p. 79 -80. 1

Emmanuel Lévinas, Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité, op.cit., p. 234. 2

Emmanuel Lévinas, Éthique et Infini, op.cit., p. 101. 3

Ibid, p. 31. 4

Ibid, p. 81. 5

Ibid, p. 217. 6

Ibid, p. 223. 7

نستنتج أن ليفناس -ومن خلال مقولة الوجه- يؤسس للأخلاق، فنظرة الآخر بمقاومتها القتل، تشلُّ قدرتي وتجرّد إرادتي من سلاحها، وهكذا، فإن "فكرة اللامتناهي لا تتعدّى على العقل بل تتحكّم بالأعنف نفسه.

الإنية تشترط الغيرية. دلالة الانفتاح هذه يُترجمها تجلّي وجه الآخر للأنسا، ويُعلي ليفناس من الأهمية الأنطولوجية والإتيقية للوجه معتبراً أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمتلك وجهاً (بما يحمله هذا الوجه من أبعاد أخلاقية ووجودية وروحية)، وهو ما يُميّزه عن باقي الأشياء والكائنات التي تشترك في الملامح والسّمات نفسها.

تُنكر مقولة الوجه والجسد الليفناسية فكرة الانغلاق وتدعو إلى الانعتاق من قوقعة الذات وانحباسها أو انطوائها على نفسها. لأنّ "الجسد ليس ذلك الدخيل الأبدي" الذي يحطم وثبة الفكر الحرة ويعيده إلى شروطه الأرضية كالقبر الذي ينتظره، بل هو الأقرب إلى الذات من باقي أشياء العالم والأكثر ألفة والذي يتحكم في مزاجنا ونشاطنا وحياتنا النفسية، أليس الجسد هو أساس الإحساس بالهوية "ألا نثبت ذاتنا في هذه الحرارة الفريدة التي تنبثق من جسدنا قبل تفتح الأنسا الذي سيدعى التميز عن الجسد؟"⁽¹⁾.

بعبارات أخرى يقاوم الوجه كل شكل من أشكال الوعي أو الحضور والقصدية؛ فيخلخل أنانية الذات ويربكها. تجلّي الآخر للذات من خلال بروز الوجه هو مسائلة لوعي الأنسا ومنفاها، زحزحة لاطمئنانها الجواني؛ فالأنسا في مواجهة الآخر هو خارج تلك الطمأنينة وخارج أسوار التماثل أو التطابق الكلي؛ "إن حضور الوجه يعني وجود أمر لا مردّ له، يمنع الوعي من القيام بمهامه. فلا وجه يضع الوعي موضع تساؤل. وذلك لا يرجع إلى الوعي بهذه المسألة. "فما هو آخر بشكل مطلق" لا ينعكس داخل الوعي، بل إنه يقاوم ذلك إلى درجة أن مقاومته لا تحوّل إلى جزء من محتويات الوعي. يعمل الوجه على خلخلة أنانية الأنسا في حد ذاتها، إنه يحير هذه القصدية التي تصوب نحوه"⁽²⁾.

1 Emmanuel Lévinas, Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, Rivages poche, Petite Bibliothèque, 1997.

2 E. Lévinas, Humanisme de l'autre homme, 1972; le livre de poche, 1987, p. 53 54

تفتتح الذات على الموجودات الأخرى في الوجود عبر الجسد الذي تستوطنه وتتخذ ملاذاً، يرى ليفناس أن مظهر الذات من خلال الوجه والجسد تؤكد أنها "ليست خارج العالم بل متجذرة فيه عن طريق الجسد، إنها في البيت؛ حيث مريض الجسد ومأواه، والمأوى ليس القوقعة والعزلة ونهاية الحياة الإنسانية وانغلاقها بل شرطها الضروري وبدايتها، ألم يأتي الأنا إلى العالم داخل البيت وبدأ انطلاقته نحو الوجود من عتبته؟"⁽¹⁾.

بروز الوجه لنا واتخاذها المواجهة هو عنوان على التحدي، على الحد من الحرية المبالغة للذات، إلى نشدان المسؤولية التي تقع على عاتقي في حق الآخر وواجباتي تجاهه.

إن الوجه عند ليفناس بروز الذات ومظهرها الاستثنائي، لا يتعزز تعرفنا على الآخرين وتواصلنا معهم عبر ملامح الوجه في غرابته واختلافه، في حاجته وعريه، فخارجية الوجه هذه وعريه التام لا يمكن التستر عليها أو حجبها، وبظهور الوجه يتجلى وينكشف الباطن (الذات). يقول ليفناس في ذلك: "إن الوجه الذي يستدعيني ويوجهني ويدعوني إلى تحمل مسؤولية لا متناهية تجاه الآخر هو وجه عار ومجرد وملاحه مكشوفة ولا يخفي أي سرّ ورائه فهو موجود خارج عالم الظواهر وكل ما فيه قد ظهر منه، يضع الوجه الذات في علاقة تناظر موازية للآخر وهذا الآخر ليس مجرد مرآة عاكسة ترى فيها الذات ذاتها بل هو كذلك ثقب في عالم الذات يترك فيها بصماته وآثاره عندما يمرّ من أمامها وتفتتح عليه كما يقول ليفناس: "إن الوجه ليلمع داخل أثر الآخر"⁽²⁾.

يُريد ليفناس من وراء إتيقا الوجه والجسد الابتعاد عن الكلية والشمولية ذاعياً للانفصال والتمييز بين الذات والغير، في عبارة "وجه لوجه (Face à face)" أهمية إتيقية في التناظر والتقابل بين الذات ونظيرها الغير؛ لأنه عندما "توجه الذات نحو ذات أخرى فإنها تحاول على التو معرفة من تكون وتفهم ماذا تريد وتقول لها ما تنتظره منها ولن يتسنى لها تحقيق هذه المقابلة إلا بمنحها وجهها وبالتعرف على وجه الذات الأخرى، في هذه العلاقة أي أثناء المقابلة بين شخصين نحن لسنا فقط

1 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهاً لوجه"، ص 10.

2 Emmanuel Lévinas, Humanisme de l'autre homme, op.cit, p. 69

أمام فهم ومعرفة بل أمام وجه لوجه face à face و"الوجه يحدثني ومن هنا يستدعيني إلى علاقة دون قياس مشترك مع قدرة تمتحن"⁽¹⁾.

ليس المهم النظر بل بُعد النظر والتّمحص في تضاريس الوجه والتّدبر في وجه الآخر الذي نراه، فـ "ليس المهم أن نرى بل الأهم أن نبصر في ما نراه" كما يقول هيدجر. ليفناس محقّ في طرحه، فكل وجه له سمات وميزات خاصة به، في طُرق النظر وأساليب التحديق، وفي ترجمة مشاعر الرضا أو السّخط، في التعبير عن الفرح أو القرح، في مشاعر الارتياح أو الاستياء. فـ "دلالة الوجه في تجرده هو في معناه اللغوي خارق للعادة وخارج كل نظام وخارج كل عادة"⁽²⁾.

إنّ المقابلة التي تتم بين الوجهين تحمل في طياتها سلاما ومحبة وخيرا ترجمه التحيات الصباحية مثلا، لقاء الذات والآخر وجهها لوجه يتطلب واجبا أخلاقيا وتضحية ومسؤولية يفرضها الآخر عليّ، ومن هنا فهذا اللقاء يتميّز عن المعرفة "بكونه يوجه إلى الآخر تحية وسلاما ويترجم موقفا إنسانيا وليس مجرد لقاء تعارف لأنه عندما أتحدث مع غيري فإن الأمر لا يتعلّق بتبادل الكلام معه بل باستدعائه واستضافته. هنا ليس الآخر هو الذي يفرض عليه الأنا هيمنته بل ذاك الذي يحافظ على نفسه ويتماسك في خارجيته. إنه الشخص الذي يتحدث إليه الأنا ويوجد خارجه والذي يستمد مرجعيته من ذاته وليس هو فقط موضوع الحديث أو ذاك المشار إليه بالهو"⁽³⁾.

يترك الآخر من خلال نظرات الوجه في الذات أثرا ووقعا في النفس واستمالة للعقل وارتساما في الذهن؛ فـ "عوض أن يكتفي الآخر بالتكلم مع الأنا وإرضائه فانه يغرس فيه تخمين ويزرع فيه الشك ويتركه حائرا مترددا لكن من أين تأتي هذه الصدمة التي تحصل لي عندما أقع ضحية نظرة الآخر؟"⁽⁴⁾.

عندما أبصر وجه الآخر، عندما يكلمني ويحاورني ويناديني أو يحيني يحتم عليّ الاستدارة. إنّ الغير يديرني نحوه ليتمكّن من "مواجهتي ومن ثمّ يقاظي بندائه

1 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهًا لوجه"، ص 10. ويُنظر:

Emmanuel Lévinas, *totalité et infini*, op.cit, p. 216

2 Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, op.cit, p. 51- p. 52

3 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية، الأنا والآخر وجهًا لوجه"، ص 11.

4 المرجع نفسه، ص 11.

والنظام الذي يدشنه. إن الطريقة الوحيدة لاكتشاف وجه الغير أو كلامه، لتكريمه هكذا، هي التوجه إليه كإليكم أنتم الذين بالنسبة لأناي أكون هناك مثل خادمتكم"⁽¹⁾.

عبر الوجه يسألني الغير، الوجه واسطة لاستقبال الآخر بشكل مطلق، هذا التجلي سيكون بمثابة أمر بالنسبة لي، وذلك راجع لغيره، ولحاجته. إن حضوره هو الذي يجعلني أقوم باستجابة. لا يحدث للأنا فقط وعي بصورة الاستجابة هته، كما لو أن الأمر يتعلق بإلزام أو واجب خاص عليها أن تتخذ قرارا بصدده"⁽²⁾.

6- الغيرية وتجليها في التخاطب:

إن الانخراط في عملية الحوار والمحادثة مع الآخر ستهمل مسألة وجود كل واحد من الطرفين على جهة. ذلك الانخراط هو ارتقاء في الكلي ومغامرة لاكتشاف اللاهائي؛ ف "أن تتكلم هو، في الوقت ذاته، أن تتعرف على الآخر وأن تعرفه بذاتك [...] هذا التعاطي الذي يتطلبه الكلام هو بالتحديد العمل بدون عنف"⁽³⁾. ويقضي الحوار الشفاف والعقلاني بين المتحاورين على كل شكل من أشكال الانغلاق والاكتماء بمخزوننا ومعتقداتنا الماضية البالية، أو كما يقول ليفناس: "اختراق قوقعة العزلة هو وحده الذي يسمح لنا بالنفاذ إلى آخر الوجود بطريقة مغايرة عنه"⁽⁴⁾. وسيشرع أبواب الأنا الموصدة عن طريق اللغة والحوارية نحو الوجود مع الآخر ومشاركته همومه وتطلعاته.

ففي دخولنا في محادثة مع الآخر تكون الذات قد تحررت من عقاها وانفتحت على كل غريب ومختلف عنها. إن اللغة من خلال أقوالنا وتداولاتنا مع الآخر تُحدث انقلابا آخر داخل الذات. عندما يتحدث موجودان سيبدأ التبادل في لحظة معينة وينطرح بطريقة مستقيمة ثم يتوقف. حيث يتعلق "زمن التبادل بالحاضر من

1 ليفناس، جويل هنسل، من الوجود إلى الغير، ص 106.

2 E. Lévinas, Humanisme de l'autre homme, op.cit, 1987, p. 54.

3 Emmanuel Lévinas, Difficile liberté, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1990, p. 21.

4 Emmanuel Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, op.cit, p. 13

أجل المستقبل؛ أين ينكشف المعنى تدريجياً، إذ يشهد القول على الزمن بشكل مغاير عندما يمزق الإيقاع الخطي للقائل⁽¹⁾.

تجعل اللغة (وهي وساطة بين الأنا والآخر) العلاقة بين المتحاورين ممكنة وتسمح بتبادل تجعل اللغة (وهي وساطة بين الأنا والآخر) العلاقة بين المتحاورين ممكنة وتسمح بتبادل المعارف والمعلومات بينهم وتحقق التواصل بين جميع الفرقاء؛ لأنه حتى في حالة اندلاع النزاع والصراع بين مجموعة من الأطراف فإن اللغة تظل في قلب الأحداث وتبقى الوسيلة الوحيدة لإجراء مفاوضات للخروج بتسويات ظرفية وتوفيقات واتفاقات مرضية لكل الأطراف. "يمكن أن نسمي حواراً هذه المقابلة التي يدخل عبرها المتحاورين إلى فكر الآخرين حيث يعطون للحوار قيمة. ويمكن أن نسمي اجتماعية وحدة أشكال الوعي المتعددة الداخلة في عين الفكر"⁽²⁾.

تتجلى المسؤولية الأخلاقية لسانياً في الخطاب والحوار بين الهويات والغيريات؛ ففي الشروع في مخاطبة مع الآخر يستلزم ذلك مني الاستجابة لندائه في التواصل معي. "إن الحوار يخرج المرء من وحدته الصماء الفارغة أي من أناته ويقحمه ضمن الكلية التي هي نتيجة إجماع المتحاورين على الحقيقة وهي ليست تطابق بين العقل والواقع بل رفع المتحاورين للفظاء عن أسرار الواقع لرؤية وجهه الحقيقي طالما أن العلاقة أنا-أنت هي مكان حدوث الإتيقا وطالما أن الأنا أثناء مقابلتها بالآخر تأخذ بعين الاعتبار الكل أو تطمح إلى أن تتكلم باسم الكل ولا تكفي بالكلام عن الفردي الجزئي"⁽³⁾.

يتعدى تبادل أطراف الحديث تبادل المعارف ليحقق الغرض التداولي والتفاعلي بغاية إحلال السلام والمحبة والعدالة بين "الأنا والأنت" بتقديم الحجج وإرساء النقاش الهادئ والمثمر الخالي من الجدل والمشاتات الكلامية.

إن الحوار والتخاطب لكفيلان بعقلنة البشر والحد من نزاعاتهم، وما يحمله الفعل الكلامي من بعد إتيقي سيكون كفيلاً لا محالة من كبح الأهواء التسلطية

1 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهاً لوجه"، ص 11.

2 Emmanuel Lévinas, De Dieu qui vient à l'idée, Bibliothèque des Textes Philosophiques - Poche, 1998 p. 216-p 217

3 زهير خويلدي، المرجع السابق، ص 11.

والعدوانية للذات تجاه الآخر. ففي الحوار يتحقق انجذاب نحو الآخر "لأن هذا الشخص الذي يكلمني لا أفكر فيه كما هو بل أتحدث إليه فهو مشارك لي في علاقة تجعلني حاضرا دائما وأبدا بالنسبة إليه وتجعله حاضرا دائما بالنسبة إلي ومن هنا ينشأ الاحترام والاعتراف المتبادل"⁽¹⁾.

يتحمل الإنسان مسؤولية خطابه وكلامه. والكلام يعني في اللغة الجروح التي تحدث من أثر الأقوال مثل تلك التي تحدث من جرّاء الأفعال، فللكلمات والخطاب آثار على الآخر الذي سندخل في تواصل معه، لذا علينا تحمل المسؤولية كاملة والالتزام في أقوالنا ومراعاة الآخر وحمايته؛ وعليه فقد شدّد ليفناس على الأهمية الأخلاقية للكلام وتوظيفها لصالح الخير والطيبة واللاعنف، يقول في هذا الشأن: "العقل والكلام هما خارج العنف. إنهما النظام الروحي. وإذا كان على الأخلاقية أن تنبذ العنف، فيجب أن يكون هناك رابط عميق ما بين العقل والكلام والأخلاق"⁽²⁾، إذن، يتوجب علينا في كلامنا التعقل وتجنب العنف ومراعاة الأخلاق للولوج في علاقتنا بالغير.

وفي إطار حديثه عن العلاقة الأخلاقية التي تربطنا بالآخر، وجب الالتزام بإعطاء أهمية للغير وعدم قهره أو نهره ومحاولة الهيمنة أو التعدي عليه، فوجب إخلاء العلاقة مع الآخر من كل إزاحة أو غطرسة قد تشوبها.

بعبارة أخرى على العلاقة أن تأخذ شكل "أنا - أنت" بدل "أنا - هو". أي اعتراف بدل تهميش الغيرية وتغييبها ونبذها. عملية الاعتراف هذه ستكون حبلية بمعاني الخروج من النرجسية والأنانية التي لا طائل من ورائها بدون الآخر، ففي الكلام سيقبل الأنا نحو الآخر ويشرع في خطابه قائلا له "أنت" بدل البداية في الحديث عن الأنا. فـ "أن نتحدث مع الآخر هو في الوقت ذاته أن نعرف الآخر ونجعله يعرفنا، فالآخر هنا ليس فقط معروفا بل وأيضا مُرحَّباً به، ليس فقط مسمى بل وأيضا مدعو من طرفنا. أنا لا أفكر في كل ما هو بالنسبة إلي فقط بل وأيضا وفي الآن نفسه أفكر في كل ما هو بالنسبة إليه"⁽³⁾.

1 زهير خويلدي، فيلسوف الغيرية، الأنا والآخر وجهًا لوجه"، ص 11.

2 Emmanuel Lévinas, Difficile liberté, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1990, p. 19.

3 Ibid, p. 19- 20

إن نبد كلام الآخر أو التقليل من شأنه هو انتفاء للأخلاق. وهذا الانتفاء شبيه بتحطيم وجه الإنسان أو قتله حتى، ففي القتل ستكون هناك مشاعر ضارية تريد إسكات الآخر بشئ السبل ودحره بمختلف الطرائق. لذلك نجد ليفناس داعياً للحوار وللتخاطب السلمي مهما حدث الخلاف ومهما كانت درجات الاختلاف. رفض القتل والتصدي للعصب يكون بالولوج في دوائر الحوار واحتضان الآخر والدخول في علاقة اعتراف وائتلاف معه. على أن تأخذ تلك العلاقة موضع المسؤولية على محمل الجد.

7- فلسفة اللاعنف في مواجهة العنف:

إن مشروع ليفناس الأخلاقي شاسع المباحث وكثيف الدلالات، يلامس قضايا إتيقية مثيرة تستحق العناية، تتمثل في إدراكه للمواضيع ذات الصلة بالواقع الإنساني في لحظاته الحرجة ووقائعه المتأزمة، وهي قضايا متعلقة بالسلم والعدل مقابل الحرب والظلم، هي فلسفة اللاعنف التي نافح عنها ليفناس بجرارة شديدة. إن الوثام والسلام أو العدل والعدالة بالنسبة لليفناس هي كل الحكمة والأخلاق وهي أعلى بكثير من مباحث الفلسفة.

تشدّد الإتيقاء، التي ارتآها ليفناس، على اللاعنف الذي يجب أن يميّز علاقة وسلوك الذات بالآخر. أي تعزيز على أهمية الأخلاق وحكمة المحبة والخير الإنساني⁽¹⁾. فتحرّر الأنا من سياجها السلبي لتلج إلى الغير بغية التعارف والاعتراف والاحترام المتبادل.

إن تألم المرء ومعاناته عند رحيل الأحبة والخلائ والمقربين هو مخافة الذات من فناء الآخر؛ فـ "دعوة الوجود في سبيل الآخر أقوى من خطر الموت"⁽²⁾، بل أكثر من ذلك يرى ليفناس أن الذات وفي الخوف من موت الآخر هو خوف من موتها هي ذاتها. فالإنسان سيختار الموت بدل القتل مثلما يقول ليفناس "يضع نفسه في تساؤل وأن يخاف من القتل أكثر مما يخاف من الموت"⁽³⁾. في هذه المفاضلة، يحقق الإنسان إنسانيته عندما يقرّر العيش والحياة في سبيل الآخر.

1 Emmanuel Lévinas - "Totalité et infini (Essai sur l'extériorité)", Ed: Livre de Poche, 1971, p. 274

2 Emmanuel Lévinas, Entre nous, op.cit., p. 10.

3 Emmanuel Lévinas, Totalité et infini, op.cit., p. 275.

إنّ الآخر اللامتناهي يقف وجها لوجه لمواجهة بطش القتل والعنف، إذا كان الموت ممكنا فإن القتل يستعصي على الإمكان. هو مستحيل أخلاقيا؛ إذا كان الضرب والتّهشيم والتشويه ممكنا فإن القتل أو الإخضاع والإذلال غير ممكن إتيقيا؛ فهو "ليس أبدا نصرا بل إرادة يائسة تختزل الآخر الذي يتحدى رغبتنا في شهوة القتل، هذا الآخر هو الوجود الوحيد الذي نشتهي قتله عندما تتعارض القوة التي تضربه على وجهه مع مقاومته وامتناعه عن الموت الذي يمثل النظرة نفسها نحو الوجه. هنا يتعالى الآخر على وجود القوة الموجهة ضده نحو لامتناهي الوجه وهذا اللامتناهي هو الذي يفتت القوة الغاشمة المسلطة عليه بمقاومته اللامتناهية للقتل"⁽¹⁾.

العنف قرين الحرب، وهذه الأخيرة ممكنة دائما كما يقول ليفناس، والسلام هو غياب الحرب. الحروب التي تجلب في طياتها الويلات والموت والهلع والإبادة والقتل تنشط في العلاقات البشرية، وتتقطع أواصر اللقاء فيكثر الخلاف والفرقة ويسود الانشطار، فيضحى الأنا والآخر بعيدين عن التعارف والتآلف، لكن من خلال العلاقة التي تتأسس بين الذات والغير سيحلّ السّلام وتجلي أخلاق الروام، فإذا كان الوجود كلية تؤسّس الوحدة على الخارجية والفصل الانطولوجي؛ فإن الإتيقا تتعدى كل ذلك بامتياز.

من البديهي أن السلام والحرب متعارضان أو متضادان. لكن لا يعني ذلك أن الحرب واقعة خارجية عن الوجود، بل هي داخله. فصحيح أنها تظل تعليقا للأخلاق وخروجها عنها، لكن في الأمر ليس حول طبيعة الخارجية وبعدها الميتافيزيقي حيث ظل الفلاسفة ينظرون إليها من منظور كلي. "ليس السلام نهاية الحروب، ولا تآلف الفرقاء بعد تباعد وانفصال، لكن هو وحدة التعددية"⁽²⁾؛ أي إعادة الملائمة بين الوجود وذاته، ليس هناك انتصار ولا انهزام، لكن هناك علاقة مشمرة - في زمن لامتناهي - نقترّب فيها من الحقائق.

هذه المركزية المثقلة بالسلطة ترفض الأنا حق الآخر في أن تكون له حقائق فـ "أعلنها حربا على الآخر، لأنني أمتلك الحقيقة، أمتلك المفاهيم، ولأنني أرفض حقيقة

1 زهير خويلدي، "فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجها لوجه"، ص 11.

2 Emmanuel Lévinas - "Totalité et infini (Essai sur l'extériorité)", op.cit, p. 342

الآخر. إن الحرب سطوة المفهوم بامتياز، وسلطة الحقيقة ومنطقها لا تختلف عن سلطة أي شكل من أشكال الدوغما، لأنها ترفض حق الآخر في أن تكون له حقيقة أخرى، فيما وراء الحقيقة. بل حتى الديمقراطية، الديمقراطية القائمة أو الواقعية محكومة بمنطق الحقيقة، منطق ذاتوي مكثف بذاته، تبشيري، عنيف تجاه المختلف، وفي الحقيقة تخرس الأخلاق، لأن الأخلاق لا تقوم، كما يعلمنا ليفناس إلا انطلاقاً من الآخر⁽¹⁾.

يقتنع ليفناس أن الإنسان يحوي داخله مسؤوليات كبيرة تجاه الآخر تُلزمه بعدة واجبات، تعلوها المحافظة على حياته وتنتهي عن سفك دماؤه، يغني ليفناس بذلك تصورات الأخلاقية. مؤكداً على أن مفهوم "لا تقتل!" له معنى لا كتحریم القتل الموصوف، بل تحديداً أو وصفاً أساسياً لنشوء الكيان البشري الذي هو حذر مستمر حيال الفعل العنيف الذي يقتل الآخر⁽²⁾؛ أي أن فعل الأمر الذي ينهى عن القتل ليس بسيطاً يؤخذ على مستوى خطابي فقط، بل على مستوى الفعل والأداء بل أعلى حيث يتصل بأخلاق إنسانية وأبعاد روحية عميقة جداً.

مسؤولية الأنا نحو الغير تمتد لتشمل المسؤولية عن موته والخوف من ذلك يتقدم على خوفي على ذاتي⁽³⁾، وعندما يختار خطر الموت في سبيل ألا يقتل، يعطي الإنسان حياته معنى لا يمكن للموت أن يمحوه. وعندما يعبر الإنسان عن مسؤوليته بالطيبة، فإنه يعطي حياته معنى يعطي بدوره معنى للموت نفسه، معنى لا يقاس بأن تكون أو لا تكون، لأن الكائن يتحدد "انطلاقاً من المعنى"⁽⁴⁾.

عندما أصبح مسئولاً عن الآخر، أصبح مسئولاً عن موته "فالخوف من أن يموت الآخر هو بالتأكيد أساس المسؤولية عن الآخر"⁽⁵⁾، بالقتل أو بالعنف نفسي المواجهة⁽⁶⁾، نلغي الحق في الاعتراف بأحقية الآخر في الحياة، عند ليفناس لا يقوم

1 رشيد بوطيب، نقد الحرية أو التاريخ المنسي للتفكيكية، في كتاب "جاك دريدا" 304
2 Emmanuel Lévinas, dans François Poirié, Emmanuel Lévinas, Besançon, Éditions La Manufacture, 1992, op.cit., p. 100.

3 Emmanuel Lévinas, Entre nous, op.cit., p. 228.
4 Emmanuel Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, op.cit., p. 205.

5 Emmanuel Lévinas, Éthique et Infini, op.cit., p. 117-118.
6 Emmanuel Lévinas - "Totalité et infini (Essai sur l'extériorité)", op.cit., p. 216

السلام من خلال إقامة علاقة شخصية، السلام وجب أن يكون سلامي (أنا)، ينبع مني ليحلّ إلى الآخرنا يتأكد التقارب بين الأخلاق والواقع، فيبقى الأنا وبدون أناية يحوم حول الرغبة والخير.

خلاصة:

يُعدّ ميل إيمانويل ليفناس للإتيقا تغييراً للسائد في عصره من تيارات فلسفية كالبنوية والفينومينولوجيا والماركسية وغيرها، ونقدًا منه للمركزيات العقلية المبحّلة للوعي والذات، التي ما فتئت تعمل على إقصاء الآخر واستبعاده. بعبارة أخرى إن الإتيقا هي سبيل ونهج ليفناس المغاير الذي تمّادى من خلاله على الفلسفات المتمركزة على الذات دون غيرها.

وقد قدّم ليفناس للدّرس الفلسفي المعاصر أعمالاً جليّة وتحاليل رائعة فيما يخص مبحث الأخلاق، بانكبابه على العلاقة البيّنذاتية والإتيقية التي تربط الذات بنظيرها، وصوغه لمقولات الوجه والمسؤولية والمساواة والعدالة والعلاقات البشرية غير المشروطة مثل الصداقة والضيافة والغفران والتكفير عن الآثام. لقد أسّس ليفناس فلسفته الأخلاقية على مبادرة الآخر. وهذا الأخير قد أعاد له ليفناس الاعتبار بعد أن غيّبته التقاليد الفلسفية وعمدت إلى تهميشه وإقصائه بقصد أو غير قصد. وسلك ليفناس بذلك مسلك الموجود بدل الوجود، ميرزا تجليات العلاقة بين الأنا والهو ممثلة في الصداقة والمحبة وعطاء إنساني ملؤه الخير والطيبة والسلام.

المصادر والمراجع:

1- مصادر بالفرنسية

- 1- Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini (Essai sur l'extériorité)*, Ed: Livre de Poche, 1971.
- 2- *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1990.
- 3- *Entre nous Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.
- 4- *Éthique et Infini*, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1992.
- 5- *Totalité et Infini*, Essai sur l'extériorité, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1992.
- 6- *De l'Existence à l'Existant*, Bibliothèque des Textes Philosophiques - Poche, 1993.
- 7- *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1994.
- 8- *Dieu, la mort et le temps*, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 1995.
- 9- *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Rivages poche, Petite Bibliothèque, 1997.
- 10- *De Dieu qui vient à l'idée*, Bibliothèque des Textes Philosophiques - Poche, 1998.
- 11- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-essais, 2004.

2- مراجع بالعربية:

- 1- بوطيب، رشيد، نقد الحرية أو التاريخ المنسيّ للتفكيكية، في كتاب "جاك دريدا: ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب"، إشراف: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ودار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
- 2- خويلدي، زهير، فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجهاً لوجه، جريدة "العرب الأسبوعي"، لندن، ع 2007/12/15.
- 3- ريكور، بول، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
- 4- هنسل، جويل، ليفناس من الموجود إلى الغير، ترجمة: علي بوملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

أخلاق النزعة الإنسانية

-رجاء غارودي أنموذجا-

د. الشريف طوطاو

لمستاد وبلحث بجامعة خنشلة -الجزائر

البحث يتناول أخلاق النزعة الإنسانية عند "روجيه غارودي"، وهذا يقتضي منا أولاً، التعريف بالنزعة الإنسانية عموماً، وعند غارودي خصوصاً، حيث أنه لا توجد نزعة إنسانية واحدة بل نزعات متعددة، ومن ثمة، تحديد أخلاق النزعة الإنسانية بصورة عامة، ثم عند غارودي بصورة خاصة، وعليه، فما مفهوم النزعة الإنسانية؟ وما أنواعها وأشكالها؟ وفيما تمثل أخلاق هذه النزعة بصورة عامة، وعند غارودي بصورة خاصة؟.

1- تعريف النزعة الإنسانية:

ليس هناك تعريف واحد دقيق ومحدد للنزعة الإنسانية، وذلك بالنظر إلى تعدد النزعات الإنسانية ذاتها، غير أن ذلك لا يمنعنا من محاولة صياغة تعريف جامع ومانع لها وذلك انطلاقاً مما هو متفق عليه بين هذه النزعات، وبناء على ذلك، يمكن القول بأن النزعة الإنسانية "Humanisme" هي تلك الفلسفة التي تقوم على الإعلاء من شأن الإنسان، وذلك بتأكيد قيمته وأصالته وأفضليته على جميع المخلوقات الأخرى، واعتبار الإنسان مبدأ وغاية لكل تفكير ولكل نشاط فني أو أدبي أو علمي أو اقتصادي أو سياسي أو ثقافي وحضاري بصورة عامة، فكل نشاط ينطلق من الإنسان وينتهي إليه، بمعنى أن كل عمل عظيم في تاريخ الحضارات هو نتيجة لفعل الإنسان وإبداعاته وطاقاته وقدراته الخلاقة التي تعبر عن عبقرية هذا الإنسان وعظمته، وغاية هذا العمل هي تحقيق كمال الإنسان وسعادته، والإنسان هو سيد مصيره، وهو صانع التاريخ، وكل عمل تتحدد قيمته بما يحققه

للإنسان من منفعة ومن سعادة، باختصار، وطبقا لهذه الفلسفة، فإن الإنسان هو مركز الوجود، ومقياس الأشياء جميعا، فما كان في صالح الإنسان وسعادته فهو خير، وما كان ضارا به ومؤلما له فهو شر⁽¹⁾.

وهذا التعريف أقرب إلى تعريف "علي شريعتي"، الذي يعرف المذهب الإنساني بأنه: "المدرسة التي تعلن أن هدفها الرئيس هو نجاة الإنسان وكمالها، وتعتبر الإنسان موجودا شريفا، وأن الأصول التي تقترحها هي على أساس تلبية الاحتياجات الرئيسية التي تشكل النوعية الإنسانية"⁽²⁾، فالنزعة الإنسانية، أو ما يسميه البعض بالمذهب الإنساني أحيانا وبالأنسنية أحيانا أخرى، تعني عودة الإنسان إلى نفسه يستمد منها معايير التقويم، فهي تؤكد على العود المحوري إلى الوجود الذاتي الأصيل، وتعتبر الإنسان هو أعلى قيمة في الوجود⁽³⁾، وهذا المعنى نجده متضمنا في التعريف الذي صاغه "جاك ماريثان" في قوله: "الأنسنية هي ذلك الموقف الذي يحاول أن يجعل الإنسان أنسنيا حقا، وأن يظهرنا نحن البشر على عظمتها الأصيلة حين يجعله مساهما في كل ما يمكن أن يوفر ثراءه في الطبيعة وفي التاريخ. إنه الموقف الذي يطلب إلى الإنسان أن ينمي الإمكانيات المنطوية فيه، وأن يذكي قواه المبتدعة وحياة العقل، ويسعى أن يجعل من قوى العالم الفيزيقي أدوات وذرائع لحريته"⁽⁴⁾.

2- أنواع النزعة الإنسانية:

ليس هناك نزعة إنسانية واحدة، بل تعدد النزعات بتعدد المنظورات والمداخل الفلسفية للإنسان، وهو ما يؤكد "علي شريعتي" في قوله: "من المحال

1 أنظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تر. خليل أحمد خليل، عويدات، بيروت - باريس، ط2، 2001، ص 566 وما بعدها. وكذلك: أسعد سليم شطارة، أنسنة النظم الاجتماعية، ص 21 وما بعدها. وأيضا: حازم خيرى، الإنسان هو الحل، ص 16 وما بعدها.

2 علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ص 57.

3 حازم خيرى، الإنسان هو الحل، ص 16.

4 جاك ماريثان، الإنسانية التي تدور حول الدين، ضمن كتاب: أدريين كوخ، آراء فلسفية في أزمة العصر، تر. محمود رجب، مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين، القاهرة - نيويورك، 1963، ص 206 وما بعدها.

تقريبا التوافق على تعريف منطقي دقيق عن الإنسان، لأنه يختلف باختلاف النظرات العلمية للمدارس الفلسفية والعقائد الدينية المتنوعة"⁽¹⁾، وفي هذا الصدد يميز "هنترميد" بين أربع نزعات إنسانية مختلفة، هي: النزعة الإنسانية في عصر النهضة، النزعة الإنسانية الإستمولوجية، النزعة الإنسانية الدينية، والنزعة الإنسانية الطبيعية، ويمكن أن نضيف إلى ذلك بعض الأنواع الأخرى التي ذكرها بعض المفكرين الإنسانيين على غرار "روجيه غارودي" و"علي شريعتي"، منها: النزعة الإنسانية الليبرالية، النزعة الإنسانية الاشتراكية، والنزعة الإنسانية الوجودية، وسوف نوضح باختصار مفهوم كل نزعة من هذه النزعات، فيما يلي:

2-1- النزعة الإنسانية في عصر النهضة

وهي حركة فكرية يمثلها "إنسانيو عصر النهضة الأوروبية (القرن 16)، وهم مجموعة من الأدباء والفنانين والمفكرين منهم: بترارك، بوغيو، لورنت فاللا، إراسم، بوديه، أولريخ، دوهوتن، ليوناردو دافنشي،... إلخ، وقد تميزت هذه الحركة بمجهود لرفع كرامة الفكر البشري وجعله جديرا، ذا قيمة، وذلك بوصل الثقافة الحديثة بالثقافة القديمة (اليونانية والرومانية)، فيما يتعدى العصر الوسيط والمدرسية⁽²⁾. ففي كتابات هؤلاء وأعمالهم الفنية والأدبية نجد الموضوع الرئيسي لها هو الإنسان، أي اهتمامات الإنسان وأوجه نشاطه العقلية والجمالية، والإنسان المثالي في نظر هؤلاء الكتاب هو الفرد المكتمل التكوين، الذي تحققت كل قدرته إلى أقصى حد. أي أن فلسفة تحقيق الذات هي السائدة حينذاك⁽³⁾.

وقد ظهرت هذه النزعة كرد فعل على تفكير وفلسفة القرون الوسطى ذات الطابع الديني اللاهوتي، حيث تسود الرؤية الكونية الدينية التي تنطلق من الله وتعود إليه في حركة تنازلية وتصاعدية، فهو مبدأ الوجود وغايته، بحيث يأتي الله وهو الخير المطلق والكمال المطلق على رأس الوجود، ومنه ننزل إلى عالم الخلق والمادة المليء

1 علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ص 53.

2 أندريه لالاند، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 566.

3 هنترميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ص 396. وانظر أيضا: حازم خيري، المرجع

السابق، ص 16

بالشروع، والإنسان جزء من هذا العالم، حيث عوقب بفعل خطيئة آدم، فأصبح مخلوقاً ناقصاً مدنساً ومذنباً، ومن ثمة، فإن كماله وسعادته لا يتحققان إلا بالتعالى على الذات، وذلك بالتضحية بكثير من الشهوات والملذات الدنيوية العاجلة، ليتسنى له الرجوع إلى الله مصدر الخير والفضيلة، فالإنسان الفاضل إذن هو الذي تكون أفعاله مطابقة لإرادة الله، والإنسان لا يفعل شيئاً إلا بإرادة الله وقدرته، وهو لا ينال الخير ولا يبلغ الكمال بمجهوده الفردي وإنما بلطف الله وحده وعنايته، وحركة التاريخ إن هي إلا تجسيد لخطة الله وعنايته، وما الفعل الإنساني سوى أداة لتنفيذ إرادة الله وخطته المحكمة، وبذلك يتضح بأن هذه الفلسفة الدينية قد غيّبت الإنسان إذ جعلت الله هو محور تفكيرها وتفسيرها للوجود والمعرفة والقيم، ومن هنا أرادت الحركة الإنسانية أن تعيد الاعتبار للإنسان بإبراز قيمته وعظمته وفضله من خلال العودة إلى الآداب القديمة (آداب الإغريق والرومان تحديداً) التي تكشف عن إنجازات العقل الإنساني واكتفائه بذاته، ومن هنا فقد ارتبط مصطلح النزعة الإنسانية والمذهب الإنساني بهذه الحركة، واعتبروها أول نزعة إنسانية في تاريخ الفكر، وهو رأي مخالف في الواقع للحقيقة، كما سيتبين لاحقاً فقد كان السفسطائيون سبقون إلى هذه النزعة كما أن الفكر الإسلامي⁽¹⁾ وحتى المسيحي في العصور الوسطى لم يخل منها، وإن تباين مفهوم النزعة الإنسانية من مذهب لآخر كما ذكرنا.

2-2- النزعة الإنسانية الإستمولوجية

وهي التي تتجلى في مذهب "شيلر" الإنساني، وهذا المذهب أقل ما يقال عنه أنه يمثل نظرية في المعرفة تتخذ من الإنسان أساساً لها استناداً إلى المذهب السفسطائي القائل بأن: "الإنسان مقياس كل شيء"⁽²⁾، فإذا كان السفسطائيون قد طبقوا هذه المقولة في مجال المعرفة وفي مجال القيم، فإن "شيلر" قد حصر مجاله في

1- حول النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي، أنظر: عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكذلك: محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي - جيل مسكويه والتوحيد، وكذلك: عبد الوهاب بوحدية: الإنسان في الإسلام. علي شريعتي: الإنسان والإسلام، دار الأمير، بيروت، ط2، 2006.

2- هنتر ميد، مرجع السابق، ص 397.

المعرفة، حيث قصد بها أن الإنسان هو مقياس الحقيقة، ذلك يعني أن الصدق والكذب يتحددان انطلاقاً مما يراه الإنسان في مصلحته ومنفعته، وهو مبدأ براغماتي. أي أن قضية ما تكون صادقة أو كاذبة بحسب ما يكون أو لا يكون لنتائجها من قيمة عملية، ويترتب على ذلك أن كل معرفة تكون ملحقاً، في نهاية المطاف، بالطبيعة البشرية وباجتاحتها الأساسية، وطبقاً لهذه النزعة، فإن ما يعرفه الإنسان لا يتعدى علاقات الأشياء بالإنسان، وأن ما نطلق عليه اسم الأشياء إنما هي عناصر الوصف الإنساني للعالم⁽¹⁾.

2-3- النزعة الإنسانية الدينية⁽²⁾

وهي التي تبرر أصالة الإنسان تبريراً دينياً، بمعنى أنها تلمس قيمة الإنسان وشرفه وأصالته في الدين، وهنا يمكن التمييز بين نوعين من هذه النزعة: تقليدية، ومعاصرة.

أ - النزعة الدينية التقليدية

وهي التي نجدتها عند أصحاب الاتجاه الديني الكلاسيكي من مسيحيين ومسلمين، حيث يرى هؤلاء، أن الإنسان كائن متدين، فهو ذو بعد ميتافيزيقي (بعد التعالي والمفارقة)، وأن الدين هو مصدر التكريم والتشريف الإنساني، انطلاقاً من تكوين الإنسان وخلقه، فهو الكائن الوحيد الذي وهبه الله نعمة العقل، وبها فضل على جميع المخلوقات، ووهبه حرية الاختيار فهو الوحيد الذي يقرر مصيره بيده، ويحدد اختياراته ويتحمل مسؤوليتها، وهو الذي وهبه الله حياة أخرى هي حياة الخلود، فهو في نعيم دائم أو في جحيم دائم، بناء على ما اكتسبت نفسه من فضائل أو رذائل، وهو المخلوق الذي جعل الله الملائكة تسجد له، فسجدت له إلا إبليس أبى واستكبر، وهو المخلوق الوحيد الذي نفخ الله فيه من روحه، فكان بذلك مخلوقاً ربانياً أو إلهياً، وخلقه في أفضل صورة ألا وهي صورة الرحمن، على ما يقول بعضهم، وسخر له ما في البر والبحر، وأودع فيه من الإمكانيات والطاقات ما يؤهله لبلوغ الكمال الذي تتوقف عليه سعاداته في الدارين

1 لا لاند، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 566 وما بعدها.

2 انظر حول هذه النزعة: هنتر ميد، مرجع سابق، ص 397 وما بعدها.

(الدنيا والآخرة)، والكمال هنا يعني التحلي بالفضائل والابتعاد عن الرذائل، والفضائل هي كل ما أمر به الله، أي ما وافق إرادته، والرذائل ما نهى عنه، أي مخالف إرادته.

ب - النزعة الدينية المعاصرة

وتتجلى عند بعض اللاهوتيين الإنسانيين المعاصرين على غرار "جاك ماريتان" مثلا وكذلك لدى الاتجاه المسمى بـ "لاهوت التحرير"⁽¹⁾، وهو الاتجاه الذي ينظر للديانات التقليدية أو التفكير الديني التقليدي، على أنه اغتراب للإنسان، لأن الرؤية الكونية هنا هي رؤية لاهوتية عمودية (رأسية)، بحيث تنطلق من الله وتعود إليه، وفي ذلك تغييب للإنسان لحساب المطلق واللاهائي (الله)، وانطلاقا من ذلك، فإن هؤلاء اللاهوتيين المعاصرين يقدمون رؤية كونية أفقية تنطلق من الإنسان وتعود إليه، وذلك انطلاقا من تأويل إنساني للدين، فالدين حسبهم جاء لتحرير الإنسان من القهر والظلم والاغتراب والاستعباد، وبالتالي لتحقيق سعادة الإنسان، فإذا لم يحقق الدين هذا الهدف كان مصدرا للاغتراب، وبالتالي يفقد قيمته وأهميته، ومن ثمة، تصبح سعادة الإنسان هي المعيار لتحديد أهمية الدين وقيمه فهؤلاء يركزون على الأبعاد التاريخية والاجتماعية والإنسانية للدين.

2- 4- النزعة الإنسانية الطبيعية⁽²⁾

وهي نزعة مادية طبيعية إلهادية، تنظر للإنسان على أنه كائن طبيعي، وجد من الطبيعة وإليها يعود، ومن ثمة رفضت الاعتراف بالبعد الميتافيزيقي والمفارق للإنسان، واستنادا لذلك قالوا بأن موضوع المعرفة هو الطبيعة، وأما ما وراءها فلا يعدو أن يكون مجرد خيالات وأوهام وأساطير افترضها الإنسان لاعتبارات عديدة منها، عجزه أمام قوى الطبيعة جعله يفترض وجود آلهة، ورغبته في الخلود والبقاء جعلته يفترض وجود حياة أخروية أبدية... إلخ، وقالوا من ثمة، بأن مصدر المعرفة

1 حول هذا الاتجاه ونزعته الإنسانية، ينظر: الشريف طوطاؤ: الإنسان في فلسفة رجاء غارودي، ج2، أطروحة دكتوراه نوقشت بقسم الفلسفة بجامعة منتوري بقسنطينة، الجزائر، 2010، غير منشورة.

2 هنتر ميد، مرجع سابق، ص 401 وما بعدها.

هي الحواس، وفي مجال الأخلاق قالوا بأن الخير والشر يتحددان انطلاقاً من طبيعة الإنسان وليس انطلاقاً من أي مبدأ مثالي أو متعالي، فالخير ما وافق طبيعة الإنسان والشر ما تعارض معها، ولهذا رأوا أن سعادة الإنسان وفضائله تتحدد في ضوء اللذة، لأن الإنسان بطبعه ينشد اللذة وينفر من الألم، وقالوا بأن كمال الإنسان يتحقق في الحياة الدنيا، وأن كماله يعني أن يحيا حياة مطابقة لطبيعته، وأن القانون الأخلاقي يضعه الإنسان استناداً لما يتناسب مع طبيعته، أي طبقاً لرغباته وحاجاته، وليس هناك من مصدر علوي (مفارق) أو خارجي له.

2-5- النزعة الإنسانية الليبرالية⁽¹⁾:

وهي ما يعبر عنه أحياناً بالمذهب الفردي، فالفلسفة الليبرالية تنادي بحرية الإنسان، والإنسان المقصود هنا هو الفرد وليس المجموع أو النوع، ويرى الليبراليون أن الفلسفة الليبرالية هي التي تعبر عن النزعة الإنسانية الحققة، لأنها تنسجم مع فطرة الإنسان وطبيعته، ففي المجال الاقتصادي تنادي بالحرية الاقتصادية التي تتجلى في الملكية الفردية وحرية المنافسة، وهي مبادئ فطرية وطبيعية في الإنسان، فالإنسان أناني بطبعه يحب التملك ومفطور على الحرية، وفي المجال السياسي تنادي بالديمقراطية السياسية التي تقوم على الحرية السياسية وغيرها من حقوق الإنسان الطبيعية، وفي المجال الأخلاقي تقوم على مبدأ اللذة والمنفعة وهي مبادئ طبيعية أيضاً، وفي المجال المعرفي تقوم على الفلسفة التجريبية وعلى البراهجماتية.

2-6- النزعة الإنسانية الاشتراكية⁽²⁾:

وهي التي تتجلى في الفلسفة الماركسية التي تلتمس أصالة الإنسان في رفض الرأسمالية وما جاءت به من مبادئ في المجال الاقتصادي والسياسي، وخصوصاً مبدأ الحرية الاقتصادية والسياسية، والتي اعتبرها الماركسيون السبب في إهدار قيمة الإنسان بما سببته من استغلال واغتصاب وتفاوت طبقي...، ولهذا رفض الاشتراكيون المذهب الفردي وأحلوا محله مذهب الجماعة الذي يقوم على المساواة والملكية الجماعية وعلى الديمقراطية الاجتماعية.

1 شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، ص 57 وما بعدها.

2 شريعتي، مرجع سابق، ص 64، وما بعدها.

2-7- النزعة الإنسانية الوجودية:

وهي نوعان: وجودية ملحدة ويمثلها خصوصا سارتر⁽¹⁾، ووجودية مؤمنة، ويمثلها كارل ياسبرس⁽²⁾ وغبريل مارسيل وآخرون غيرها.

إن الوجودية عموما تنادي بأصالة الإنسان، فهو سيد مصيره، وهو مشروع ذاته، وهو الذي ينحت تمثال نفسه، فوجوده أسبق من ماهيته، وهو الذي يشرع القيم بنفسه، فهو مقياس الأشياء جميعا، غير أنهم يختلفون مع السوفسطائيين في كون أن الإنسان المقصود ههنا هو الفرد وليس الإنسان كنوع أو كمجموع، وقد عبر سارتر عن هذه النزعة في كتابه "الوجودية مذهب إنساني"، ومما جاء فيه قوله: "ليس هنالك من عالم إلا العالم الإنساني، عالم الذاتية الإنسانية. فالوجودية أنسية، لأنها تذكر الإنسان بأن ليس هناك من تشريع إلا نفسه، وأن الإنسان، حين يبحث خارج نفسه عن غرض هو تحرر معين وتحقق خاص، إنما يحقق نفسه إنسانا"⁽³⁾، واستنادا لهذا المفهوم يرفض سارتر اعتبار الفلسفات المادية فلسفات إنسانية، لأنها تتخذ من المادة مقولة أساسية لها بدل مقولة الإنسان، ومن هنا كان خلافه مع بعض الماركسيين الذين قالوا بأن الماركسية فلسفة مادية وفي نفس الوقت فلسفة إنسانية.

وفي اعتقادنا، فإن هذه النزعات المختلفة يمكن تصنيفها ضمن نزعتين رئيسيتين أو أساسيتين: نزعة إنسانية إلحادية، ونزعة إنسانية دينية، ففي الأولى يمكن إدراج الوجودية الملحدة والفلسفة الطبيعية، وفي الثانية يمكن إدراج النزعة الدينية بصنفها التقليدي والمعاصرة، الأولى، تنفي وجود الله ليحل محله الإنسان (تأليه الإنسان)، والثانية مؤمنة تعترف بربانية الإنسان، ففيه قيس من نور الله، وبالتالي، فالتعالى يشكل بعدا أساسيا من أبعاد الإنسان، ويعد غارودي من دعاة هذه النزعة.

3- النزعة الإنسانية بوصفها موقفا أخلاقيا:

إن النزعة الإنسانية تمثل موقفا أخلاقيا، من حيث أنها تمثل دفاعا عن قيمة

1 سارتر: الوجودية مذهب إنساني، وانظر أيضا: شريعتي، مرجع سابق، ص 66 وما بعدها. وكذلك أدريين كوخ، مرجع سابق، ص 266 وما بعدها.

2 حول نزعة ياسبرس الإنسانية، ينظر: أدريين كوخ، مرجع سابق، ص 357 وما بعدها.

3 نقلا عن حازم خيرى، مرجع سابق.

الإنسان، أي عن إنسانيته، وعن القيم الإنسانية (وهي القيم التي يكون الإنسان محورها، بحيث يكون هدفها المحافظة على حياة الإنسان وتطويرها نحو الأفضل)⁽¹⁾ بوصفها فضائل خلقية، فالإنسانية هنا تمثل قيمة أخلاقية، أي، خيرا وفضيلة، وما كانت لتكون كذلك لولا ارتباطها بالإنسان، وقد برزت هذه النزعة في ضوء ما تعرض له الإنسان من انتهاكات لحقوقه، أثرت سلبا على إنسانيته وحطت من قدره، ومن هذه الانتهاكات ما تعرض له الإنسان على مر التاريخ من استغلال واستعباد في ظل أنظمة اقتصادية همها تحقيق الربح والفائدة حساب إنسانية الإنسان بل وحياته، وكذلك أنظمة سياسية تقوم على الاستبداد والطغيان والقمع تحقيقا لمآرب سياسية.

وهكذا ظهرت بعض النظريات في التنمية تدعو إلى الأنسنة أو الأخلقة، أي إقامة التنمية على أساس إنساني، بحيث يكون الهدف منها تنمية الإنسان، أي، الرقي بالإنسان ماديا ومعنويا، بما يؤدي إلى سعادته وكماله، بحيث يسمح نظام الشغل مثلا للإنسان بالتعبير عن إمكاناته وطاقاته ومواهبه الخلاقة التي تعبر عن عبقريته وعظمته في مجال عمله، ويصبح سيدا في الشغل بعد أن صار عبدا للآلة وهو ما أدى إلى استلابه، كما يسمح النظام السياسي للإنسان بالحصول على حقوقه السياسية كالحق في الحرية والانتخاب والأمن... إلخ.

والنزعة الإنسانية تمثل موقفا أخلاقيا من حيث اعتدادها بالقيم الأخلاقية فهي تدعو إلى احترام كرامة الإنسان وعزته، وتجعل من الكمال الإنساني هدفا لها، وترتبط كمال الإنسان بالفضيلة، كما تربط بين كمال الإنسان وسعادته مع اختلاف نظرهما إلى هذا الكمال عن النظرة المثالية والدينية. وبذلك تغدو النزعة الإنسانية أخلاقا، وهو ما عبر عنه أحد دعاة في قوله: "لقد أدرك أقطاب الفلسفة اليونانية هذا المفهوم، قبل أكثر من ألفي سنة، حيث قالوا إن قمة صلاح الإنسان (أي سعادته) تأتي عن طريق تحقيق قدراته الحياتية في مسار الفضيلة. والفضيلة في فلسفة كلا من "أفلاطون" و"أرسطوطاليس"، تعني السلوك السوي، والسلوك السوي هو الذي يؤدي إلى تطور حياة الإنسان إلى الأفضل. والتطور إلى

1 حول موضوع القيم الإنسانية، أنظر: أسعد سليم شطارة، مرجع سابق، ص 33 وما بعدها.

الأفضل يعني الارتفاع بقدرات الإنسان الذهنية والعاطفية إلى مرتبة الكمال. ومرتبة الكمال تعني تحقيق الذات الإنسانية في أعلى مراتب قدراتها. وهذا يعتبر أسمى الغايات الأخلاقية التي يصبو إليها الإنسان.

على ضوء هذا المفهوم الإغريقي القديم يمكن تعريف الإنسانية على أنها "بناء الإنسان السوي الذي يوجه قدراته الذهنية والعاطفية للمحافظة على حياته وإنائها وتطويرها والارتفاع بها على سلم الكمال نحو الأفضل"، وسلم الكمال يعني درجات القدرة، أي أن يعمل كل إنسان بقدر ما تؤهله مواهبه" ويستطرد صاحب هذا المفهوم في تحديد معنى الكمال وتوصيفه حيث يميز بين هذا المعنى الإنساني والمعنى المثالي أو الأخلاقي التقليدي، فيقول: "وهنا يعتبر الكمال من الناحية النظرية، نسبيا ومحدودا، عند تطبيقه على الأفراد، لأن قدرات كل فرد تختلف عن الفرد الآخر ويكون الفرد قد حقق الكمال عندما يحقق أعلى درجة من درجات كفاءته. ولكن، من الناحية الموضوعية، تعتبر آفاق الكمال غير محدودة حيث أن الإنسان (أي إنسان) كلما ارتفع درجة على سلم الكمال، تكشف أمامه درجات أعلى وآفاق أوسع، وعلى سبيل المثال كلما ارتفع الإنسان درجة على سلم العلم تكشف أمامه آفاق أوسع للبحث العلمي، وكلما ارتفع درجة على سلم الإخاء والمحبة اكتسب قدرة أفضل على العطاء، وبتعبير آخر كلما زادت القدرة ارتفع الكمال إلى درجات أعلى ورحاب أوسع"⁽¹⁾.

إن الموقف الأخلاقي للفلاسفة الإنسانيين يتجلى في وقوفهم الدائم إلى جانب الإنسان ولهذا فهم يدافعون عن حرية الشعوب المستعمرة والمقهورة، وعن العدالة والديمقراطية والسلم والتسامح وغيرها من حقوق الإنسان، وهم يعارضون الحرب بسبب ما لها من تأثيرات سلبية على الإنسان بالنظر لما تخلفه من تشريد وموت وضحايا وثورات وأيتام،... إلخ، كما يدعون إلى معاملة الإنسان برفق ورحمة وشفقة بدل معاملته بعنف وقسوة... وهو ما جعلهم ينددون بكل الانتهاكات التي يتعرض لها الأطفال والنساء والإنسان بصورة عامة.

1 سليم شطارة، مرجع سابق، ص 23.

4- أخلاق النزعة الإنسانية:

تنطلق هذه الأخلاق من مقولة الإنسان باعتباره أساس القيم الأخلاقية ومدارها، فالإنسان هو مصدر القيم الأخلاقية، فكل ما كان في صالح الإنسان ومنفعته، وكل ما يحفظ للإنسان إنسانيته، ويساعد في تحقيق الكمال الإنساني، ويؤدي إلى سعادة الإنسان فهو خير، كالعدالة والسلام والتسامح والحرية والعلم والصحة والمحبة... والعكس، فكل ما يضر بالإنسان ويتقص من إنسانيته فهو شر، كالحروب، والظلم، والجهل، والتمييز العنصري، والاستبداد، والطغيان، والاسترقاق،... إلخ. وبالجمل، فالقيم الإنسانية كلها قيم أخلاقية، أي، خيرات وفضائل، والعكس، فإن كل ما يتعارض مع القيم الإنسانية من ممارسات يعد رذيلة (شرا)، فإذا، الإنسان هو مشرع القيم ومصدر القوانين الأخلاقية، فليس هناك مصدر خارجي أو علوي لها. فالخير (الفضيلة) هو ما وافق الطبيعة الإنسانية والشر ما يعارضها، بالنظر إلى الطبيعة الخيرة للإنسان، فهذه الأخلاق إذن تتعارض مع نظرة أولئك الذين يرون في الأخلاق تهدياً للطبيعة الإنسانية ومقاومة لها والتعالي عليها، استناداً إلى مثل عليا ومعايير خارجة عن إرادة الإنسان وأهدافه ومصالحه، فالإنسان الفاضل هو الذي يتعالى على طبيعته (غرائزه وأهوائه وميوله الفطرية)، وفق هذا المنظور الأخلاقي الذي عبرت عنه الفلسفات المثالية والدينية خصوصاً.

إن كلمة هيومانيزم في أصلها اللاتيني تعني الرجل أو الإنسان الفاضل، فالنزعة الإنسانية إذن والأخلاق (الفضيلة) شيء واحد، ولذلك يرى البعض أن هذه النزعة تعبر عن موقف أخلاقي بالأساس وليست موقفاً أنطولوجياً أو ابستمولوجياً، فالدفاع عن الإنسان يمثل موقفاً أخلاقياً، يرمي إلى احترام القيم الإنسانية باعتبارها فضائل تسمو بالإنسان نحو الكمال (الكمال وفق المنظور الإنساني وليس وفق المنظور الأخلاقي التقليدي وهو المنظور المثالي) وتحفظ له إنسانيته.

إن النزعة الإنسانية هي بالضرورة نزعة أخلاقية، بمعنى أنها تجعل من الأخلاق مقولة أساسية لها، ذلك أن الأخلاق تمثل بعداً من أبعاد الإنسان، ومن ثمة، فإن من رفع شعار الإنسان فإنه بالضرورة يجعل الأخلاق مطلباً لا غنى عنه، فقيمة الإنسان وكرامته وإنسانيته لا يمكن أن تتصور إذا جرد الإنسان من

الأخلاق، وفي هذا الصدد يعرف البعض الإنسان بأنه حيوان أخلاقي، أي أن الأخلاق تمثل مقولة الفصل فهي التي تميز النوع الإنساني عن بقية أنواع الحيوان، فلا يمكن للإنسان أن يكون إنسانيا إذا انفصل عن الأخلاق، والأخلاق هي الضمانة لتحقيق إنسانية الإنسان.

ورغم اتفاق الإنسانيين حول بعض القضايا الأساسية في الأخلاق كاعتبار الإنسان هو مبدأ الأخلاق وغايتها، أي أن الهدف من الأخلاق هو تحقيق الكمال الإنساني، بما يحفظ للإنسان إنسانيته وسعادته، ورغم اتفاقهم على اعتبار الأخلاق هي السبيل لتحقيق إنسانية الإنسان، إلا أن ذلك لم يمنع وجود اختلافات عديدة بينهم وذلك باختلاف النزعات الإنسانية ونظرة كل منها إلى الإنسان، فالنزعة الإنسانية الطبيعية ترى الإنسان كائن طبيعي مكثف بذاته، وبالتالي، فهي تنفي بعد التعالي والبعد الروحي والميتافيزيقي للإنسان، ومن ثمة، فهي تتحدث عن أخلاق إنسانية محضة ليس لها أي أساس ميتافيزيقي مثالي أو ديني، فالرحمة والشفقة والصدقة والأمانة والمحبة والسلام... إلخ، تعد بهذا المنظور فضائل بوصفها قيما إنسانية تساهم في تحقيق كمال الإنسان وسعادته، وليس بوصفها مثل متعالية تقوم خارج نطاق الحياة الإنسانية، بمعنى أن هذه السلوكات تكتسب فضيلتها وقيمتها الأخلاقية انطلاقا من الإنسان وليس من مبدأ متعالي مفارق، فكمال الإنسان معناه انسجام سلوكاته مع طبيعته أو تعالي الإنسان على ذاته من أجل أن يصير إنسانا إنسانيا، فاللذة طبقا لهذا تعد خيرا لأنها تنسجم مع طبيعة الإنسان، خلافا لما يراه المثاليون الذين يعتبرون اللذة شرا لأنها تعبر عن طبيعة الإنسان (غرائزه) وهي طبيعة حيوانية تستدعي مقاومتها والتعالي عليها من أجل أن يصير الإنسان فاضلا. وفي هذا الصدد نجد تشبه مثلا يرفض جميع القيم الدينية المسيحية ويعتبرها أخلاقا للضعفاء لا تليق بالإنسان الإنساني، فهنا تتطابق وتماهى القيم الإنسانية مع القيم الأخلاقية، فالإنسان الإنساني هو الإنسان الإلهي والله هو مثال الإنسان الإنساني، فهنا تأليه للإنسان أو وتأنيس لله، وترى هذه النزعة أن الكمال الأخلاقي ممكن التحقيق في هذه الحياة الدنيا، وبالتالي، فمن الممكن تحقيق الفردوس الأرضي في هذه الحياة الدنيا، وكل ما يخرج عن هذا الإطار كافتراض عالم مثالي خير يستمد خيريته من مبدأ أول هو الله، وافتراض فردوس سماوي تتحقق فيه الجزاءات

الأخروية (الجنة والنار) كل ذلك يبقى مجرد افتراضات لا تقوم على أساس عقلائي منطقي.

وأما النزعة الإنسانية الدينية فهي التي تعترف بأن الإنسان كائن متدين بطبعه وكائن ميتافيزيقي، فالتعالى يشكل، من ثمة، بعدا أساسيا من أبعاد الإنسان إلى جانب البعد المادي والاجتماعي والنفسي إلخ، فهي، إذن، تربط بين القيم الإنسانية والقيم الدينية، فالقيم الإنسانية طبقا لذلك تكتسب فضيلتها ومشروعيتها الأخلاقية انطلاقا من هذا البعد الديني، فالإنسان الكامل عند المتصوفة مثلا هو الإنسان الرباني أو الإلهي الذي تشبه بالله بحيث تحققت فيه صفات الكمال أو التشبه بالله دون أن يخرج ذلك عن إنسانيته وآدميته حتى ولو اعتبر هذا الإنسان أفضل من الملائكة عند الكثير من المتصوفة على غرار الغزالي.

إن النزعة الإنسانية الدينية كما نجدها عند غارودي والمسيحي وجاك ماريان وعبد الحميد النجار وعباس محمود العقاد وغيرهم تلتبس هذه الأخلاق الإنسانية (الفضائل) وتبررها تبريرا دينيا، فالدين عندهم هو النموذج الأسمى للنزعة الإنسانية، أي لاحترام الإنسان وتكريمه وتفضيله على سائر المخلوقات، وبالتالي، فالقيم الأخلاقية تلتبس في الدين فكل ما يدعو إليه الدين كالصدق والأمانة والإخلاص والمحبة... إلخ فهو فضيلة، لأنه يساهم في تحقيق كرامة الإنسان وكماله ومن ثمة سعادته، وكل ما نهى عنه الدين كالقتل والسرقة والخيانة والبغضاء والاستكبار والظلم... إلخ، فهو شر (رديلة)، لأن الله هو خالق الإنسان، وقد جاء الدين ليحفظ للإنسان كرامته، فالإنسان في المنظور الإسلامي مثلا، هو خليفة الله في الأرض وهو الكائن الوحيد الذي حمّله الله الأمانة، وهو الكائن الوحيد الذي نفخ فيه الله من روحه، وهو الذي سخر له الله الطبيعة والفلك التي تجري في البحر، وهو الذي خلقه الله بيده (بنص الحديث)، وصوره وركبه على أحسن صورة (وهي صورة الرحمن في نظر البعض)، وهو الذي وهبه العقل ليميز بين الخير والشر، ووهبه الحرية ليختار أفعاله بنفسه ويتحمل مسؤولية اختياره بنفسه... إلخ.

ومع هذا نجد، اختلافا أيضا بين النزعة الإنسانية في الإسلام ونظيرتها في المسيحية، فالأخلاق المسيحية التي تجدد صورتها في المسيح هي أخلاق إنسانية أيضا، فالمسيح كما يقول دعاؤها هو نبي المقهورين جاء ليحمي الضعفاء والمستضعفين

وليدافع عن قيم المحبة والإخاء والتسامح، وينشر السلم، والقيم الأخلاقية التي جاءت بها المسيحية هي السبيل لتحقيق كمال الإنسان، وبالتالي، تحقيق سعادته في الآخرة، إلا أن هذه الأخلاق في نظر نقادها لا تبدو أخلاقاً إنسانية، أولاً، لأنها أخلاق تبرر الضعف والاستكانة والاستسلام والخنوع، وبالتالي، فهي لا تحفظ للإنسان كرامته وعزته وإنسانيته، وهو ما جعل "نتشه" يصفها بأخلاق الضعفاء، وثانياً، لأنها أخلاق رهبنة تقوم على العزلة، وبالتالي، فهي تفتقد إلى البعد الاجتماعي والبعد المادي فهي تنشد كمال الإنسان وسعادته في الآخرة وليس في الحياة الدنيا، ومن أجل ذلك فهي ترضى للإنسان بأن يتخلى عن طبيعته الإنسانية، وأن يعيش متواضعاً مستكيناً، قانعاً، كابحاً لغرائزه من أجل أن يعيش سعيداً في الآخرة (على افتراض أن هناك آخرة كما يقول الإنسانيون الطبيعيون)، أي أنها تنشد الفردوس السماوي ولذلك تضحى بالفردوس الأرضي، وبسعادة الإنسان في الدنيا مقابل سعادته في الآخرة، فأن لها أن تحفظ للإنسان إنسانيته وكرامته؟ وهذه الأخلاق ثالثاً، تقر بالخطيئة أي أن الإنسان ورث خطيئة آدم وذنبه وإثمه، وبالتالي، فهو كائن يشوبه النقصان، وأن الإنسان لا ينال الفضيلة والسعادة إلا بالإيمان وباللطف والحدب الإلهي، وليس بمقدوره وإمكاناته الإنسانية الخاصة. فأين كرامة الإنسان وعزته وقيمه وفضله في ظل هذا المعتقد، إن هذا يجعل منها في تعارض واضح مع النزعة الإنسانية، ويدافع المسيحيون الإنسانيون عن موقفهم بأن رضى الرب بالنسبة للإنسان أفضل من كل ما يناله الإنسان من امتيازات وخيرات دنيوية فانية، فالإنسان الفاضل هو من كانت أفعاله مطابقة لإرادة الرب ونابعة من إيمانه وإلا فليست فضائل وإن بدت كذلك، كما يقول أوغسطين. ولعل إدراك لاهوتيو التحرير المسيحيون من أمثال دون هردر كامارا والأب غوترز وغيرهما، إدراكهم لما يشوب هذه الأخلاق الدينية من نقص بحيث تبدو في تعارض صريح مع النزعة الإنسانية، هو ما قادهم إلى لاهوت التحرير الذي يؤول الدين تأويلاً إنسانياً بحيث يجعله في خدمة الإنسان من خلال الدفاع عن القيم الإنسانية من حرية وعدالة وتنمية وغيرها من حقوق الإنسان، ومن خلال الإيمان بقدرة الإنسان على صناعة التاريخ وتقرير مصيره في هذه الحياة بيده، وبالتالي، جعلوا هدفهم تحقيق الفردوس الأرضي قبل السماوي، وهو النهج الذي سار عليه دعاة لاهوت التحرير الإسلامي

على غرار حسن حنفي وعلي شريعتي وعلي محمود طه غارودي وغيرهم من الذين وجدوا في نصوص الوحي ما يبرر دعوتهم.

وعلى ذلك، فإن الإسلام يقوم على التوازن بين الحياة الدنيوية والأخروية: "ابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنسى نصيبك من الدنيا"، "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا"، التوازن بين مطالب الروح ومطالب الجسد، بين الحياة المادية والحياة الروحية... كل ذلك يجعل من الإسلام ديناً إنسانياً.

5- خصائص أخلاق النزعة الإنسانية:

- تتميز أخلاق النزعة الإنسانية بمجموعة من الخصائص أهمها:
- أ- أنها إنسانية، بمعنى أن الإنسان هو مقياس القيم، فالخير ما كان متوافقاً مع طبيعة الإنسان، وما كان في صالح الإنسان وسعادته، والشر ما تعارض مع طبيعة الإنسان، وما كان ضاراً به ومولماً له، فالقانون الأخلاقي طبقاً لذلك عبارة عن تشريع إنساني يصدر عن عقل الإنسان وطبيعته (علماً بأن العقل في هذا المنظور ليس عقلاً نظرياً مجرداً بل يشمل العاطفة والوجدان والضمير الإنساني)، أي أنه لا يستند إلى مصدر خارجي عالى (transcendant).
 - ب- أنها كونية، فهي أخلاق إنسانية، تعامل الإنسانية كغاية في ذاتها لا كوسيلة، والإنسان المقصود هو الإنسان الإنساني، أي الإنسان بما هو إنسان بغض النظر عن لونه أو دينه أو جنسه، فالإنسان يؤخذ هنا من حيث طبيعته الإنسانية، وهو ما يسمى بالإنسانية المشتركة، على نحو ما نجده في قواعد الأخلاق الكانطية الثلاث.
 - ج- أنها أخلاق عملية بحيث تجد تطبيقاتاً في النظم الاقتصادية والسياسية وفي التعليم والتنمية والتربية، وفي هذا الصدد نسمع ونقرأ عن أنسنة الاقتصاد، وأنسنة السياسة، وأنسنة الحضارة، وأنسنة الدين، وأنسنة التربية والتعليم،... إلخ. وقد شكلت هذه الأخلاق أساساً لميثاق حقوق الإنسان ومبادئ الأمم المتحدة... وفي هذا الصدد ظهر الإتحاد الأنسني والأخلاقي الدولي بأمستردام* من أجل تكريس هذه الأخلاق والدفاع عنها.

د- أنها نسبية وليست مطلقة كما هو الحال بالنسبة للأخلاق المثالية، وذلك بالنظر لكونها أخلاقا إنسانية، فالإنسان يتغير ويتطور، وتبعاً لذلك فإن القيم الأخلاقية تتغير بحسب مصالح الإنسانية وسعادتها.

6- مبرراتها وراهنيتها:

إن أخلاق النزعة الإنسانية كانت ولا تزال مطلباً ضرورياً، اليوم كما في أي وقت مضى، بحيث تجد مشروعيها فيما تعرض ويتعرض له الإنسان من انتهاكات لحقوقه على مر التاريخ ولا يزال إلى يومنا هذا، هذه الانتهاكات أضرت بإنسانيته، فقد ضربت ممارسات الإنسان بالقيم الإنسانية عرض الحائط، ويمكن أن نذكر في هذا الصدد جملة من الشواهد على سبيل المثال لا الحصر منها:

- الحروب وما خلفته من ضحايا ومآسي.
- التطور الصناعي والتكنولوجي وما سببه من اغتراب للإنسان بسبب دخول الآلة ميدان الشغل، وارتباط حياة الإنسان وسعادته بالمنتوج الصناعي والتكنولوجي كالتلفزيون الذي أصبح له الدور الكبير في تحديد احتياجات الإنسان الاستهلاكية، وبالتالي، أصبح المسؤول عن سعادة الإنسان وتعاسته.
- الاسترقاق الذي يعد أبشع صور ومظاهر الممارسات اللا إنسانية، ورغم التطور الذي بلغه الإنسان، وظهور موثيق حقوق الإنسان، وهيئات ومنظمات حقوق الإنسان، إلا أن الاسترقاق لم يزول بل اتخذ مظاهر وأشكال جديدة تبدو خطورتها أكبر من الشكل التقليدي له، فقد أصبح الإنسان اليوم عبداً للمادة ولرب العمل وللحزب والمؤسسة وللآلة وغيرها مما يسميه غارودي متابعاً فروم بالصنمية الجديدة.
- إن القيم الإنسانية تداس كل يوم وتحت أستار وأغلفة متعددة تارة باسم الديمقراطية وتارة باسم حقوق الإنسان كما يحدث في العراق مثلاً، وتارة باسم الرأسمالية والعولة، وأخرى باسم الاشتراكية، وتارة باسم الرياضة حيث أصبح الرياضي بمثابة سلعة يباع ويشترى بمقتضى قانون الاحتراف كما كان العبيد يباعون في سوق النخاسة، بل إن ذلك ينطبق على العلماء والمفكرين

وكمثال على ذلك هجرة الأدمغة. وتارة باسم المواطنة... وتارة باسم الدين حيث تراق دماء الإنسان وتهدر حقوقه كالحق في الحرية... باسم الدين.

- التمييز العنصري وهو من أبرز أشكال النزعة اللاإنسانية حيث يحرم الإنسان من حقوقه بحجة لونه أو جنسه، حيث ظهر ما يسمى بالإنسان الأبيض والإنسان الأسود... الإنسان السامي وغير السامي، الجنس الآري وبقية الأجناس... وقد أدى هذا التمييز إلى إهدار قيم الإنسان وانتهاك حقوقه.

7 - النزعة الإنسانية عند غارودي:

إن مشروع غارودي الفكري مشروع إنساني بالأساس، برغم الانعطافات التي ميزت مساره الفكري، فالإنسان عنده يمثل مبدأ وغاية كل نشاط معرفي، اقتصادي أو سياسي، أو اجتماعي، أو... ويمكن تفسير نقده للاشتراكية وللرأسمالية واعتناقه للمسيحية والإسلام تفسيراً إنسانياً، فقد كرس حياته الفكرية ونضاله السياسي بحثاً عن النموذج الحضاري الذي يكفل للإنسان التعبير عن كافة إمكاناته وطاقاته الخلاقة التي يحملها في نفسه، وهذا المشروع هو ما يسميه مشروع الأمل. إن هذا المشروع الفكري يتمثل في السعي إلى أنسنة الحضارة في مختلف جوانبها وبمجالاتها السياسية، والاقتصادية، والمعرفية والدينية وغيرها، ومن خلال ذلك تتجلى النزعة الإنسانية عنده.

إن نزعة غارودي الإنسانية تتقاطع مع غيرها من النزعات الإنسانية في العديد من الجوانب والخصائص هي التي تشكل ثوابت بالنسبة للنزعة الإنسانية وهي التي أشرنا إليها فيما سبق، إلا أن نزعة غارودي الإنسانية تتميز عن غيرها من النزعات بمجموعة من المميزات التي تحدد خصوصيتها، منها مثلاً:

- أنها نزعة عملية وليست نظرية، ويرجع ذلك لكون فلسفته فلسفة فعل تهدف إلى التغيير لا إلى التأمل والفهم والتفسير، ولهذا نجده يحاول تقديم حلول عملية واقتراحات ملموسة سياسية واقتصادية من أجل تحقيق هذا المشروع الإنساني المتمثل في أنسنة الحضارة، وقد جاء اهتمامه بهذا المشروع في ظل الأزمة التي تعاني منها الحضارة الغربية المتمثلة في إفلاسها روحياً

وأخلاقيا، وهو ما انعكس سلبا على الإنسان الذي بدأ يفقد إنسانيته، ويتجلى ذلك في الشعور بالاغتراب (اغتراب الإنتاج والاستهلاك والفيتشية...)، وغيرها من مظاهر الانحراف الأخلاقي كالإدمان على الكحول والمخدرات، والانتحار وغيرها من السلوكيات التي تتنافى مع إنسانية الإنسان بحيث جعلت الإنسان ينحط عن ذاته.

- أنها نزرعة إنسانية مؤمنة، فهي تنطلق من تصور شامل للإنسان، بحيث تأخذ بعين الاعتبار كافة أبعاد الإنسان: البعد المادي (الجسماني والبيولوجي)، السيكلولوجي، الأخلاقي الميتافيزيقي والديني (التعالوي)، البعد الاجتماعي، والبعد الذاتي. ويرجع ذلك لتعدد مشاربه الفكرية (المسيحي، الماركسية، الإسلام، التصوف، الوجودية المؤمنة، لاهوت التحرير)، ولذلك فهو يختلف مع النزرعة الإنسانية الملحدة تلك التي تنكر التعالي، ومن ثمة، فالأنسنة عندها تعني تأليه الإنسان، وتسعى إلى تحقيق الفردوس الأرضي. كما يعارض غارودي النزرعة الإنسانية الدينية التقليدية، وهي التي جعلت من الدين اغترابا للإنسان، بحيث يتم تغليف القيم الإنسانية بالقيم الدينية، بمعنى أن القيم الإنسانية لا تكتسب فضيلتها إلا بارتباطها بالدين، ويتم تغييب الإنسان لصالح الله أو المطلق، فيذوب الإنسان في الله، ويتم التضحية بالحياة الدنيوية ومن ثمة، بالسعادة الدنيوية لحساب الحياة الأخروية، أي أنها تنشُد سعادة أخروية (آجلة)، ويتم اختزال الطبيعة الإنسانية بحيث يستبعد منها الأنا الأسفل، ويتحول الأنا الأعلى إلى مثال للإنسان الفاضل، ويتحدد الكمال الإنساني استنادا إلى عالم المثل، وعلى خلاف ذلك فإن غارودي يركب بين النزعتين، بعد تفكيكهما، بحيث يجعل كمال الإنسان وسعادته هدفا له في هذه الحياة الدنيوية وكذلك في الحياة الأخروية، وهو يرى أن الدين جاء لتحرير الإنسان من القهر والاغتراب وكل ما من شأنه أن يعترض قيمته وكماله، وبالتالي يسلبه سعادته في هذه الحياة الدنيوية أو في الحياة الأخروية، وعليه، فالقيم الدينية عنده هي قيم أخلاقية ليس لأن الدين أمر بها واعتبرها خيرا فحسب وإنما لأنها تحفظ للإنسان كرامته وإنسانيته وتحقق سعادته، وأن الدين لم يعتبرها خيرا إلا لأنها تتناسب مع إنسانية الإنسان وخيره وسعادته،

فهي إذن ذات أصل ميتافيزيقي (ديني) ولكن هدفها إنساني. وهنا نجد غارودي يتقاطع مع لاهوت التحرير.

8- موقع الأخلاق في مشروع غارودي الإنساني:

إن الأخلاق هي عمدة هذا المشروع، بحيث تغدو الأنسنة والأخلفة شيء واحد، فأنسنة الاقتصاد معناها إقامة الاقتصاد على أسس وضوابط أخلاقية تحقق الغايات الإنسانية للتنمية، فالإقتصاد بلا أخلاق يغدو نموا بلا أهداف إنسانية، وبالتالي، يغدو نموا وحشيا، وهو ما يؤدي إلى إهدار إنسانية الإنسان، على نحو ما يتجلى في النظام الرأسمالي، فالرأسمالية تقوم على تحقيق الربح والمنفعة المادية دون أي اعتبار للقيم الإنسانية، وهو ما أدى إلى انقسام العالم إلى أغنياء وفقراء، الطبقة الأولى محظوظة بحيث تقسم خيرات العالم فيما بينها فهي تعاني من الوفرة ومن التخمّة، والفئة الثانية تعاني من الفقر والجوع ومن الموت، وهو ما جعل غارودي يطلق على الفئة الأولى بحفاري القبور لأنهم يتسببون في موت البشرية بسبب الفقر والجوع.

وفي المجال السياسي، يدعو غارودي إلى أنسنة السياسة، ومعناها أخلفة السياسة، أي أن تخضع الممارسة السياسية لضوابط أخلاقية تحفظ لها وجهها الإنساني، وقد جاءت هذه الدعوة في ظل النموذج السياسي الغربي القائم، وهو نموذج لا إنساني سواء اتخذ مظهر الديمقراطية السياسية (الليبرالية)، أو الديمقراطية الاشتراكية (الستالينية خصوصا)، أو النازية والفاشية أو غيرها من النظم التي تنفق جميعها حول تغييب البعد الإنساني، بالنظر إلى الخصائص التي تقوم عليها والتي تتلخص حسب غارودي في ثلاث خصائص، هي: المكيافيلية، العلمانية، التكنوقراطية، فهذه الخصائص أفقدت النموذج السياسي الغربي وجهه الإنساني، فقد تسبب في حربين عالميتين خلفتا آلاف الضحايا والفقراء والمشردين والمعاقين وفي المجال المعرفي فإن العلوم الغربية باستنادها إلى مفهوم وضعي للعلم واستنادها إلى العقلانية المجردة واستبعادها للقيم والحكمة، كل ذلك أفقد العلم الغربي بعده الإنساني، بحيث لم يساهم العلم الغربي في تقدم الإنسان من الناحية الأخلاقية والروحية والإنسانية، وإن تقدم من الناحية المادية، ولذلك يدعو غارودي إلى

ضرورة أنسنة العلم وذلك باستبدال العلم الحالي بالحكمة. ويتوسع مشروع غارودي الإنساني ليشمل المجال الثقافي والحضاري، فهو يدعو إلى أنسنة الحضارة، وذلك بإقامة حوار حضاري بين الحضارة الغربية وغيرها من الحضارات بحيث يكون حوارا متكافئا يقوم على الاحترام المتبادل، وذلك بإيمان كل حضارة بأن لديها ما تعلمه للآخرى كما أن لدى الأخرى ما يمكنها أن تتعلمه منها، وهذا ما يؤدي إلى إخصاب الحضارات وإثرائها بما يعود على الإنسانية كافة بالنفع، على خلاف ما هو قائم اليوم من صراع حضاري بسبب استعلاء الحضارة الغربية ونظرتها الدونية إلى الآخر، ومن ثمة محاولة هيمنتها وفرض نموذجها على الآخر، وهو ما أدى إلى هدم الحضارات الأخرى وإبادتها كما حصل مع الحضارات اللاتينية التي أبيدت على إثر ما سمي بالفتوحات الجغرافية، فغارودي من هنا يدعو إلى أخلاق الحوار والتواصل كسبيل لأنسنة الحضارة، ومن ثمة لكي يسود الأمن والسلام والتكامل بين الحضارات والشعوب بما يعود على الإنسانية بالخير والتقدم الحقيقي، أي التقدم على جميع المستويات المادية والمعنوية، بخلاف ما يطلق عليه اليوم من تقدم وهو تقدم مادي محض يفتقر إلى أساس روحي وأخلاقي وهو ما جعله تقدما أعرجا، بحيث أدى إلى إفقار الإنسان روحيا وأخلاقيا، وهو ما يعبر عنه عادة بأزمة الإنسان والحضارة.

إن اهتمام غارودي بالأخلاق يأتي كما ذكرنا في سياق البحث عن كيفية بناء مستقبل ذو وجه إنساني، بعد أن لاحظ أن الحضارة الحالية هي حضارة تفتقر إلى البعد الإنساني، إذ أدت إلى فقدان الإنسان لإنسانيته الحقة، وبالنظر إلى الدور الذي تلعبه الأخلاق في حياة الإنسان، عند غارودي تحديدا، الذي يرى بأن الأخلاق تشكل بعدا أساسيا من أبعاد الإنسان، ومن ثمة فإن الإنسان يفقد إنسانيته إذا تجرد من الأخلاق، وهذا ينطبق على الحضارة أيضا، فالحضارة التي لا تقوم على أساس أخلاقي تتحول إلى حضارة مأزومة ولا إنسانية، وأن ذلك سيقودها إلى الانتحار والسقوط حتما، وهكذا، نرى بأن الأخلاق عند غارودي ذات مضمون عملي واقعي حضاري وليست من طبيعة فردية تأملية ميتافيزيقية مجردة، وسعيا منه لتجاوز أزمة النموذج الحضاري الغربي، ومن أجل بناء مستقبل ذي وجه إنساني، فإن غارودي يقترح مشروعا حضاريا بديلا يتخذ من الأخلاق منطلقا

لأنسنة الحضارة، وتشمل هذه العملية جوانب ومجالات عدة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر مجالي الاقتصاد والسياسة.

8-1- أنسنة الاقتصاد:

ينتقد غارودي الاقتصاد الغربي بشقيه الرأسمالي والاشتراكي ويحمله مسؤولية كبيرة في الأزمة التي يعاني منها الإنسان الغربي، ذلك أن هذا الاقتصاد يفتقد إلى الغايات والأبعاد الإنسانية حيث يقوم على مبدأ النمو لأجل النمو، وانطلاقاً من ذلك فهو يضرب بالقيم عرض الحائط ويجعل كل الوسائل المؤدية إلى الربح والنمو الكمي وسائل مشروعّة مثل الربا والمضاربات والاحتكار، ولتجاوز أزمة الاقتصاد الغربي فإن غارودي يدعو إلى أخلاقية الاقتصاد كشرط ضروري ليصبح اقتصاداً إنسانياً، ومن هنا نجده يهيب بالنظام الاقتصادي الإسلامي، كونه يخضع لضوابط أخلاقية، فالإسلام كما يقول غارودي، يرفض المضاربة والربا ويفرض الزكاة على الأغنياء كما يرفض الاستغلال بشئ أشكاله انطلاقاً من التصور الإسلامي للإنسان، فالإنسان في الإسلام يعتبر خليفة لله في الأرض وهو الكائن الوحيد الذي نفخ فيه الله من روحه، وهو الكائن الوحيد الذي خلقه الله بيده، وهو الذي حمّله الله الأمانة، وهذا دليل على التكريم الإلهي للإنسان، وفي القرآن سورة كاملة تحمل اسم الإنسان، وغيرها من الشواهد بما يدل دلالة قاطعة على إنسية الإسلام، ولتحقيق هذا المقصد الإنساني فإن الممارسة الاقتصادية في الإسلام، كما يرى غارودي، ترفض مبدأ الملكية الفردية على الطريقة الرأسمالية، كما ترفض الملكية الجماعية وفق النموذج الاشتراكي، ففي الإسلام "الله وحده يملك، ويحكم، ويشرع"، وبالتالي فالإنسان ليس له مطلق الحرية فيما يملك لأن المالك الحقيقي هو الله والإنسان مؤتمن فقط.

8-2- أنسنة السياسة:

يرى غارودي أن النموذج السياسي الغربي نموذج مأزوم، ويرجع ذلك لافتقاده إلى أساس أخلاقي، حيث أن النظام السياسي الغربي بمختلف أشكاله ديمقراطي ليبرالي، أو ديمقراطي اشتراكي، أو غيرهما، يتميز بثلاث خصائص أساسية تجعله نظاماً لا أخلاقياً وهذه الخصائص هي كالتالي:

- المكيافيلية: بمعنى اعتبار الغاية تبرر الوسيلة، وهكذا تصبح كل الوسائل المتاحة مشروعة بغض النظر عن كونها أخلاقية أو لا أخلاقية.
- العلمانية: أي فصل الدين عن السياسة، بل عن كل مجالات الحياة.
- التقنوقراطية والبيروقراطية: أي أن الممارسة السياسية في النظام الغربي لا تطرح أبدا السؤال لماذا؟ وهو سؤال الغائية نظرا لطابعها العقلاني، والعقلانية المقصودة هنا هي العقلانية الأداتية المجردة.

9- نقد وتقييم:

إن المشكلة التي تواجه هذه الأخلاق تتمثل فيما يلي: إذا سلمنا بأن الإنسان هو معيار القيم، فإن العائق الذي نصطدم به ههنا هو تعدد مفهوم الإنسان، فلا يوجد كما يقول "شريعتي" مفهوم أو تصور واحد للإنسان، مما يحول دون الوصول إلى أخلاق إنسانية مطلقة أو كونية، فهناك من يعتبر الإنسان كائن ميتافيزيقي ومتدين وبقر من ثمة ببعء الالهي الذي يرى فيه شرطا أساسيا لكمال الإنسان وإنسانيته، وهناك من ينكر ذلك كالطبيين، وهناك من يتحدث عن الإنسان كفرد (المذهب الفردي والوجودية)، وهناك من يتحدث عنه كمجموع (الإشراكية)، وهناك من يرى بأن كمال الإنسان هو أن يعيش الإنسان وفق طبيعته على افتراض الطبيعة الخيرة للإنسان، وهناك من يفترض هذه الطبيعة حيوانية وشريرة وناقصة، وبالتالي فإنسانية الإنسان وكماله تقتضي تعالىه على طبيعته، دون أن يعني ذلك تجاوز إنسانيته، فالإنسان كائن عظيم وهب من الطاقات والإمكانات ما يؤهله لبلوغ الكمال، أي لتحقيق الذات.

ورغم الجهود التي يبذلها أنصار الأنسية في سبيل ما يسمونه إنسانية مشتركة، وهم يسعون جاهدين من أجل تحقيق أخلاق كونية استنادا إلى هذه الإنسانية إلا أن ذلك لم يحل المشكلة، إذ يصعب الاتفاق على تحديد هذه الطبيعة، ومع ذلك تبقى لهذه الأخلاق قيمتها على الأقل بالنسبة للحياة الدنيوية إذ يمكنها أن تضمن نسيبا حياة إنسانية يسودها الحب والسلام والشرف والكرامة والحوار والتواصل والتسامح والتبلى وغيرها من الحقوق التي مافتى الإنسان يناضل من أجلها باعتبارها قيما إنسانية، تجعل الإنسان ينعم بقدر من السعادة.

المصادر والمراجع:

- 1- رجاء غارودي، مشروع الأمل
- 2- _____، حوار الحضارات
- 3- _____، البديل
- 4- _____، وعود الإسلام
- 5- _____، كيف نصنع المستقبل؟
- 6- _____، أسعد سليم شطارة، أنسنة النظم الاجتماعية. تصور لعالم أفضل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1995.
- 7- أدريين كوخ، آراء فلسفية في أزمة العصر، تر، محمود رجب، مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين، القاهرة- نيويورك، 1963.
- 8- هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، تر، فؤاد زكريا، دار مصر للطباعة، بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين، القاهرة- نيويورك، 1969.
- 9- علي شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، دار الأمير، بيروت.
- 10- حازم خيرى، الإنسان هو الحل، دار سطور، القاهرة الجديدة، ط1، 2007.
- 11- ج.ب. سارتر، الوجودية مذهب إنساني.
- 12- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تر. خليل أحمد خليل، عويدات، بيروت- باريس، ط2، 2001.

القسم السادس

دوائر الخوف في أخلاقيات الراهن

أولا- أخلاق البيئة والمسؤولية عند هانز جوناكس

ثانيا- السؤال الأخلاقي عند هابرماس

ثالثا- إيتيكا المناقشة

رابعا- جون راولس- مبدأ العدالة كإنصاف أو من الأخلاق إلى السياسة

خامسا- إشكاليات وهموم أخلاقية حول تقنية الاستنساخ

أخلاق البيئة والمسؤولية

عند هانز جوناكس

عائيب زهية

الجزائر

مقدمة

إذا كان الإنسان في وقت سابق يتساءل في أي إطار تختلف التقنيات في كيفية السيطرة على الطبيعة، فإن التقنيات الحديثة تختلف جذريا عن تقنيات الأمس: لقد قام الإنسان بمحاولة تخطيط ما كان يشكل حاجزا أمام تطوره لينتهي بذلك التطور التكنولوجي إلى أزمة خطيرة متعددة الأبعاد في الوعي الغربي المعاصر نتيجة التصور الآلي للعلم من جهة وواقع الممارسات التقنية على الكائن الحي والبيئة من جهة أخرى وقد أُنْجِرَ عن ذلك الاختلال البيولوجي والايكولوجي وبذلك أخفق هذا التطور أخلاقيا ليَجْرَّ على العلم المساءلة المعيارية.

تطلب هذا الوضع الجديد البحث عن أجوبة عن المسائل التي ترتبت عن الحضارة التقنوعلمية وآثارها على الحاضر وأجيال المستقبل. لهذا غذا من الواجب التحكم في نتائج الأفعال التي تتجاوز الفرد لتعرض الوجود بأسره للخطر، الأمر الذي يدفع للتساؤل عن المسؤولية الجماعية التي فرضتها التطبيقات التقنية على الإنسان، هذا ما لا يوجد له أصول في الأخلاق التقليدية. فأصبحت الضرورة ملحة لإقامة أخلاق جديدة تراعى فيها المستجدات الراهنة، إنه الأمر الذي أراد توضيحه الفيلسوف الألماني هانس يوناكس: فما هو المفهوم الجديد الذي أعطاه للمسؤولية ليَجْعَلَ منها قاعد للأخلاق؟ وما هي وسيلتها؟ وما علاقتها بمبدأ الحيطة والحذر؟

أولاً- نحو تصور جديد للمسؤولية ولأخلاق المستقبل:

التحولات في مجال المسؤولية -من نظرية الخطأ إلى نظرية الخطر-

لقد كانت البداية من القانون الروماني الذي أدرج الأفعال الذميمة التي تستوجب العقاب الجسدي أو المالي باعتباره من مصالح الدولة، بالإضافة إلى التصرفات التي تضرّ بالآخر والتي تتطلب بدورها التعويض المالي لصالح الضحية. في كلتا الحالتين الأولى والثانية قد تمّ تحديد لائحة الجرائم والجنح كما تحدت أيضاً العقوبة وقيمة التعويض إلا أنه من غير الممكن أن تشمل هذه القائمة جميع الجرائم والجنح.

ويرجع الفضل في وضع التشريع القانوني إلى دوما جان Domat Jean في القرن الثاني عشر إلى ضبط المسؤولية المدنية، فهي في شكلها العام «كل الخسائر والأضرار التي يمكن أن تحدث من طرف أي شخص، سواء بالصدفة أو الحماقة أو الطيش أو بجهل ما يجب أن يكون الإنسان على علم به أو أخطاء أخرى شبيهة [...] والتي من المفروض في جميع الحالات أن تخضع للإصلاح»⁽¹⁾. لقد أوحى هذا النص لمحري القانون الفرنسي المدني سنة 1804 بأن الخطأ أو الذنب هو الحجر الأساسي للمسؤولية المدنية. وقد يصبح الإنسان باعتبار هذا التحديد غير مسؤول عن الأخطاء التي ارتكبها هو فقط ولكنه مسؤول أيضاً عن أفراد آخرين تحت كفالته (الأبناء، الحيوانات...)

باختصار فنحن مسؤولون عن أفعال الآخر بما أنه موجود تحت كفالتنا ويمثل الخطأ فعل غير مشروع منسوب إلى فاعله. بالنسبة لبلانيول «هو مخالفة أو خرق للالتزام موجود قبلاً أي أنه سابق الوجود»⁽²⁾. ويجب أن يفهم الالتزام هنا بالمعنى الواسع للواجب.

وبناء على ما تقدم، إعتبر الخطأ مصدراً للقانون وأساساً للمسؤولية. أما التطور الذي طرأ على الدور الذي يؤديه الذنب أو الخطأ فيظهر في إضفاء الجانب

1 Jean Pineau et Monique Dulette-Lauzon, Théorie de la responsabilité, Thémis, Montreal, 1977, p. 04

2 Jean Pineau et Monique Dulette-Lauzon, Théorie de la responsabilité, Op. cit, p. 13.

الروحي على المسؤوليتين المدنية والجنائية: لقد وضع الذنب في المرتبة الأولى وقد اعتبر رجال القانون من جهتهم المسؤولية المدنية كسند للإصلاح الأخلاقي وكأساس موجه لتعويض الضحايا.

غير أن سبب تضاعف الأضرار وازدياد خطورتها بفعل الاستثمار الصناعي وسيطرة الآلة على أنشطة الإنسان أدى كل ذلك إلى انقلاب شامل للمجتمع خلال القرن التاسع عشر. كما ازدادت هذه الظاهرة تفاقما في القرن العشرين مع التطور التقني حيث أصبح الإنسان ضحية أكثر فأكثر لسيطرة الآلات وتطور التقنيات المطبقة وهذا يعني ظهور مشاكل جديدة يجب أن يقيم لها وزن. وبالإضافة إلى ذلك لم يبق الإنسان مستسلما لفكرة القدر المسؤول عن كل هذه الأزمات بل أضحى يطالب بإصلاح الأضرار التي تعرّض لها.

كما أصبح متيقنا بأن الأحداث أو الوقائع هي المنتجة للأضرار، في حين لا وجود للذنب معين، وبناء على ذلك لا يمكن للإنسان أن يتذرع بالخطأ على أنه المصدر الوحيد للضرر، بل من الضروري الحديث أيضا عن الخطر الذي يتجسد في الحوادث المترتبة عن الآلة والمصنع (التصنيع والإنتاج). وهذا ما دفع بشكل مستعجل البحث عن مسؤول قادر عن تعويض الخسارة وإصلاح الضرر فأوجد ما يعرف بشركات التأمين حيث عُوض المسؤول بالمؤمن. وأحيانا لم تجد العدالة من تحمله المسؤولية والمقصود بذلك الكوارث ذات البعد العالمي خصوصا مشاكل البيئة كثقب الأوزون والإحتباس الحراري الخ.

باختصار أصبح الإنسان اليوم يتحدث عن مسؤولية دون خطأ مقصود قانونيا وهنا بدأ ما يعرف بأزمة المسؤولية التي بدأت بمأساة الدم الملوّث⁽¹⁾ وجنون البقر إنها

1 Le drame du sang contaminé: لقد ظهر وباء السيدا (Le sida) في الثمانينات من القرن العشرين وقد استغرق الأمر بعض سنوات لاكتشاف طرق انتقاله، من بينها أن الفيروس VIH يمكن أن ينتقل عن طريق عمليات نقل الدم، مما استدعى ضرورة وضع إجراءات وقائية لكن بالنسبة لبعض الدول المشكلة تفاقمت نظرا للتأخر بين الفترة التي اكتشفت فيها الأمر والفترة التي اتخذت فيها التدابير الوقائية، وقد كان من الممكن في هذه المدة تجنّب العدوى والموتى. [voir: CF. Michel Setbon, Le cas du sang contaminé confronté au principe de précaution, in Philippe Kourlsky et Geniviere Viney, Rapport au premier ministre, le principe de précaution, Odile Jakobe, Paris, 2000, p. 387].

ترجم لا مسؤولية الذين يقررون، لقد تميزت القرارات المتخذة بالطيش. «فالأزمة المعاصرة للمسؤولية هي أزمة القرار» [...] وفي الوقت ذاته أزمة القيم أو تضاربها⁽¹⁾. ثم تليها أزمة القانون إذ أن المجتمعات المعاصرة هي مجتمعات كثرت فيها المرافعات القضائية وتضاعفت فيها الدعاوي والإجراءات القضائية. كما أن المحاكم من جهتها أضحت تميل أكثر فأكثر للتعويض عن الخسائر.

وأخيراً، من المفروض أن تكون للمسؤولية علاقة بالأبعاد السياسية والقانونية والأخلاقية لأنها نموذج للتنظيم الاجتماعي وتقنية للجزاء وإصلاح الضرر، كما أنها مؤسسة على الوعي بالواجبات؛ على الرغم من ذلك يلاحظ نقص في الانسجام بين العناصر الثلاثة لأن المسؤولية بقيت مجالا مقتصرًا على القانون. لكنها بعيدة عن الأخلاق مع التذكير بأن المسؤولية ذات مفهوم فلسفي تؤسس على الحرية والتمييز والوعي، لهذا فمحاولة إيجاد حل لأزمة المسؤولية يعتمد على الاستناد الفلسفي الذي تم إغفاله، ويعد هانس يوناس من بين المفكرين الأوائل الذين أعلنوا عنه، وأفضل من عبّر عن ذلك هو لورنس أنجل Laurence Angel «لقد سعى يوناس إلى جعل المسؤولية قريبة من الأخلاق والسياسة، وذلك برده الاعتبار للبعد الأخلاقي للمسؤولية انطلاقاً من فكرة أن وضعية الإنسان قد انقلبت رأساً على عقب بفعل العلم والتقنية [...] التي أصبحت غير قادرة لمراقبتها والتحكم فيها بسبب تطورها المذهل وخصوصاً نتائجها السلبية أمام هذا التحول الخطير الذي يشبه ما حدث لإيكاروس»⁽²⁾. وبذلك رفض يوناس حصر المسؤولية في العقوبة القانونية التي تراعي التعويض وإصلاح الضرر دون الشعور بالمسؤولية؛ إنه الخاصية الأخلاقية الأكيدة ليرّر ضرورة تنظيم جديد للمسؤولية أطلق عليها مصطلح أخلاق المسؤولية التي ستقوم من الآن فصاعداً بضرورة تنظيم وتحديد الفعل الإنساني وخاصة أن الخطر يقع على المجال الحيوي بأكمله.

1 François Ewald, L'expérience de la responsabilité, Thomas Ferenczi, Paris, 1995, p. 12

2 Laurence Angel, La responsabilité en crise, Hachette, Paris, 1995, p. 98. جناحا إيكاروس Le vol d'Icare، أسطورة يونانية: الأب ديدالوس Dédale وابنه إيكاروس Icare اللذان سحنا، لقد تمكن الأب من صنع جناحين لولده ليتخلص من سجنه، إنه يمثل التقنية التي بواسطتها يتم التحكم في العالم. أما الابن فقد لقي حتفه بسقوطه في البحر لأنه لم يمتثل لأوامر وتحذيرات والده، إنه يمثل رغبة الإنسان الجامحة في الذهاب إلى أبعد حدٍّ بسبب امتلاكه للتقنيات.

مع أنه في الحقيقة لا أحد منا يمكنه إنكار أن قدرات الإنسان لا يستهان بها إلا أن نتائجها لا يمكن التحكم فيها حتى وإن كان يشعر أنه قادراً على التحكم في كل الأمور إلا أن ذلك يبقى مجرد وهم ويعود هذا إلى أن الفرق بين المعرفة الإنسانية الواضحة والمعرفة التقديرية أو الاحتمالية التي يفترضها التطور التكنولوجي كبير يتعذر إهماله ولا يمكن ضبطه. «المشكلة التي تعرض لها الإنسان تتمثل في مواجهة الأفق المستقبلي الغامض وهذا ما استدعى ضرورة إيجاد أخلاق جديدة لأن الإنسان ذاته سيتواجد في عالم مستقبلي مهدد»⁽¹⁾. لذلك حسب هانس يونس، كل الأخلاق السابقة سواء كانت من طبيعة غائية⁽²⁾ أو تعلق بالواجبات قد تجاوزتها الأخلاق، وهذا ما سماه بالفراغ الأخلاقي بل حتى الديانة الغائبة لا يمكنها أن تعفى أبداً الأخلاق من مهمتها، بل من الضروري أن توجد الأخلاق لتنظيم الأوامر وضبط قدرات الإنسان الواسعة على الفعل لأنه من المفروض أن يكون مبدأ التنظيم موافقاً تماماً لطبيعة الفعل المستحدث الذي يتطلب قواعد جديدة للأخلاق وأصبح الأمر "لا تقتل، لأن للإنسان القدرة على القتل"⁽³⁾ باختصار الإنسان بحاجة إلى أخلاق جديدة «يررها التطبيق الجماعي الذي غير وجهة نظره، لهذا السبب من المفروض أن يهيئ الإنسان تصور جديداً للمسؤولية»⁽⁴⁾. فما المقصود بذلك؟

مفهوم المسؤولية عند هانس يونس:

كانت البدايات مع ماكس وير "Max Weber" الذي انصرف في حديثه عن الأخلاق ليقسمها نمطين: الأول موسوم بالأخلاق التأملية العقائدية أساسها الدين والإيديولوجيا؛ أما النمط الثاني وهو الأهم، يتمثل في أخلاق المسؤولية التي تصدر عن الذات الفردية وتأسس على الوعي الحر، فالشخص مسؤول عن النتائج المترتبة عن أفعاله ولا ترجع إلى بعد خارجي قسري.

1 René Simon, Ethique de la responsabilité, Cerf, Paris, 1993, p. 173.

2 أخلاق من طبيعة غائية téléologique مثلاً الأخلاق الأرسطية.

3 Hans. Jonas, Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique, trad.J.Greisch, Parais, 1995, p. 61.

4 Ibid, p. 62.

ثم اتخذت المسؤولية مفهوما جديدا في العقود الأربعة الماضية مع العديد من المفكرين من بينهم هانس يونس الذي يتضمن فكره مقابلة مزدوجة الأولى مع إيمانويل لفيناس الذي يعظم الحضور الكلي أو الوجود في كل مكان بالنسبة إلى أجيال الحاضر إنها مسؤولية موجهة نحو الآخر وتذكر على أنها مستمرة في الآن؛ في حين أن يونس يعطي لهذا المفهوم امتدادا أو بعدا مستقبليا ليقر بمسؤولية قوية للغاية لصالح أجيال المستقبل، وبذلك يمثل الآخر صميم الفلسفة اليونانية واللفيناسية إلا أن لفيناس يسجل الآخر في الحاضر (Le Visage De L'autre) بينما يضيف يونس المستقبل للحاضر ليدع بذلك المعرفة الإستشرافية La Futurologie المؤسسة على معطيات الحاضر وهكذا يتم يونس فكرة لفيناس.

وتكون المقابلة الثانية مع المثلين الرئيسين لأخلاق الحوار خصوصا مع يورغن هابرماس في كتابه "مستقبل الطبيعة البشرية نحو نسالة لبرالية" ومع كارل أوتو أبل في كتابه "الأخلاق والمسؤولية" وذلك في انشغالهم بضرورة تشريع أخلاق فلسفية جديدة وتجنب ما وقعت فيه نظريات عقلانية التنظيم في دعوتها لاستبعاد أخلاق الحكمة والبصيرة. لكن هذه الأخلاق تختلف عن المسؤولية اليونانية في نقطة أساسية، إذ أنها مؤسسة على قابلية الارتداد التام لمقتضيات شرعية تصدر عنها إجراءات مبررة لموضوعات حكيمة بينما المسؤولية اليونانية تنطلق من مبدأ عكسي تماما يتمثل في اللامثالية.

ويمكن تعريف المسؤولية عند يونس بواسطة الثلاثية التي أبتكرها ريكور Paul Ricoeur وهي القدرات والأضرار والمسؤولية: عندما تسيطر القدرات التقنية في غياب السلطة والقوانين فإن ما ينتج عن ذلك جملة من التصرفات اللامسؤولة التي ينجر عنها بالضرورة إلحاق الأضرار بالبيئة بأكملها، ويمكن للإنسان تفادي ذلك إذا ما استرشد بمبدأ المسؤولية؛ أما إذا حاول الاعتماد على مبدأ التعويض متصورا أنه قادر على تحقيق العدل والإنصاف فإن هذا الأمر في نظر يونس ما هو إلا ضرب من المستحيل، لأن هذا الفيلسوف ينطلق من ضرورة الشعور بالمسؤولية لبناء الأخلاق. كما أن موضوع المسؤولية عنده يختص بكل ما هو ضعيف وسريع التأثير في الوجود «نحن مسؤولون عن كل ما هو قابل للتغيير والتحول وكل ما هو

مهدد بالتلف والزوال»⁽¹⁾، ومن ثمة فالأخلاق التي نص عليها يوناس هي أخلاق الحماية والوقاية مادامت تهتم بمصير الإنسان ووقاية الوجود في تمامه والجدّة فيها لا تقتصر على مجرد الاهتمام بمسؤولية اجتماعية أي ليست ذات مفعول رجعي بقدر ما تهتم بالبعد المستقبلي أي أنّها ذات طبيعة مستقبلية.

1- المسؤولية الأبوية La responsabilité parentale:

إنّها مسؤولية أوجدتها الطبيعة لأنّها لا تخضع لأية موافقة مسبقة كشرط أوّلي «إنّها نموذج لكل فعل مسؤول، والمثال الوحيد على ذلك هو المسؤولية الوالدية التي لا ترتبط بأيّ اتفاق مسبق؛ ولكن الطبيعة أصلتها فينا بشدّة»⁽²⁾، لهذا لا رجوع فيها ولا يمكن إبطالها أو فسخها لهذا السبب لا يقبل رفضها أبداً، إنّها مطلقة «فهى النموذج الأصلي والأبدي لكل مسؤولية»⁽³⁾. إضافة إلى ذلك فهي تتميز بالشمولية والمقصود بذلك أنّها تلبي كل ضروريات الطفل انطلاقاً من أبسط صورها إلى ما هو أكثر ارتقاء، إذ تأتي الحاجات البيولوجية في المرتبة الأولى ثم يضاف إليها وباستمرار كل ما يتعلق بالتربية بكل أبعادها الروحية وآداب السلوك والمعرفة شرط أن يكون كل ذلك موجّهاً. ولهذا غالباً ما يتّجه يوناس في كتاباته إلى تشريف المسؤولية الأبوية، لأنه حتّى بالنسبة للأخلاق الكلاسيكية يوجد هذا النمط من المسؤولية غير المتبادلة والمطبقة عفويّاً، أي المتجهة من الآباء نحو أبنائهم «حتّى لو كنا ننتظر منهم ردّ الجميل في شيخوختنا بمشاركتهم إيانا الحب والحزن إلّا أنّ ذلك لا يمكن اعتباره بأيّ وجه من الأوجه شرطاً من شروط المسؤولية المعروفة اتجاههم والتي في الحقيقة على النقيض لأنّها غير مشروطة»⁽⁴⁾. وهذا ما يجعلنا نفهم كلمة "النموذج" على أنّها لا تعني أبداً المثالي لأنّ المسؤولية الوالدية - حسب يوناس - ضرورة واقعية ولهذا فإنّ النموذج هنا يأخذ معنى الأصل بالنسبة للأنماط

Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 186. [Voir aussi, 1 p. 200].

Ibid, p. 193. 2

Ibid, p. 88. 3

4 تحدث كانط عن الاحترام المتبادل (Le respect est réciproque) بينما تحدث يوناس عن اللاتبادل الذي أسّس عليه المسؤولية (responsabilité non réciprocité) تمثل عمق اللاتماثل (une dissymétrie de fond)

الأخرى من المسؤوليات مثلا: مسؤولية مدير المؤسسة اتجاء عماله ومسؤولية الأستاذ إزاء طلابه.

ويعطى للأب مسؤولية واسعة، كونها تنطوي على اللاتبادل وترجم أنها عمق اللاتماثل⁽¹⁾ لأن الإنسان هنا سيتحمل مسؤولية الذي لم يولد بعد أي واجب الآباء نحو الأبناء حديثي الولادة والذين سيولدون فيما بعد. لذا فهي مسؤولية أنطولوجية تهم بالوجود، حتى وإن كان وجودا يتعلق بالطفل، ويعتبر هذا الكائن التابع لوالديه، واجب عادي يفرض نفسه على الوالدين. أي أن المسؤولية الأبوية تنتقل من الوجود (الطفل) إلى واجب الفعل (ما هو متعلق بالواجبات الأدبية). من الانطولوجيا إلى واجب الفعل.

وليوضح ضرورة المسؤولية المستقبلية اتجاء الطفل حديث الولادة، يسمح يوناس لنفسه الاستطراد نحو التحليل الاقتصادي باستخدام مثال روبنسن كروزو Robinson Crusoe، لذكر بأن التحليل الاقتصادي يقتضي عناية التطلع للأمام بمعنى القدرة على التوقع والحماية لذا كان من الضروري تصور الأنشطة الاقتصادية في إطار الواجب القطعي في هذا السياق يتساءل يوناس: إلى أي مدى سيكون هذا التحليل مناسباً وبالنسبة لمن؟ وعلى الرغم من إدراكه أن نموذج روبنسن كروزو سيكون غير مناسب لعرض الوضعية الاقتصادية الأكثر بساطة، ليس بسبب غياب الرفاق -وتبعاً لذلك غياب كل مظهر للتعاون (التبادل والتوزيع)- ولكن بسبب غياب كل مسؤولية مستقبلية. بالتأكيد لن تكون هناك حياة اقتصادية يمكن الحديث عنها إن لم يكن هنا اهتمام بالأبناء. سيكون لكروزو أو حتى لكل فريق البحارة الناجين حاضراً لكن دون مستقبل؛ لكن بحضور المولودين الجدد وأيضاً الذين سيولدون سيصبح «عبارة "نحن" مستمرة دون نهاية، والغد يفرض مستقبلاً لا يتوقف عن الاستمرار وهذا ما يتطلب وجود المسؤولية»⁽²⁾.

تقر المسؤولية اليونانية بالتضحية بين الأجيال أي من طرف الأجيال الحاضرة لأجل أجيال المستقبل، ودرجة التضحية التي يقبل بها جيل الحاضر لا

Hans Jonas, Philosophical essays, from Ancient Creed to technological man, university of Chicago Press, Chicago, 1974, p. 92. 1

Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 141. 2

جدال فيها لأنها يجب عليها أن تفعل ذلك بواجب أخلاقي حتى يمكن للإنسانية أن تستمر.

2- مسؤولية رجل الدولة:

تمثل هذه المسؤولية قمة النموذج الأصلي الأبوي للرعاية -بتعبير يوناس- «الواجب الجديد يتجه أكثر فأكثر للسياسة العامة منه إلى السلوك الفردي الخاص»⁽¹⁾. ومن هنا يجب أن يكون رجل الدولة قدوة للإستقامة والنزاهة وسمو النفس، أما القول أنها مسؤولية تامة، هذا ما يجعلها مقترنة بصورة الشخصية الأبوية.

ويمكن إيجاز العنصر المشترك بين المسؤوليتين في ثلاثة نقاط: الكلية والاستمرارية والمستقبل أما ما يميّز المسؤولية السياسية عن الأبوية فإننا يمكن إداركه فيما يلي:

إن مسؤولية رجل الدولة تعاقدية لقد تم اختيارها وقبولها لأنها مؤسسة ومشروطة وبذلك فهي قابلة للفسخ أو الإبطال⁽²⁾. كما يجب على هذه المسؤولية أن تعكس صورة واجبه لأنه من المفروض عليه أن يهتم بكل ما يحدث تحت رعايته والمقصود بذلك القرارات المتخذة في حدود سلطته، لأن «للمسؤولية علاقة متبادلة مع السلطة بحيث أن سعة وطبيعة السلطة يحدّدان سعة وطبيعة المسؤولية؛ فإذا كانت السلطة وممارستها العادية يتطوران إلى درجة بلوغ أبعاد معينة، وليس المقصود الحجم فقط ولكن الطبيعة والتنوعية للمسؤولية التي تتحول إلى درجة أن قرار السلطة يولّد مضمون الواجب»⁽³⁾.

1 Ibid, p. 186.

2 Ibid, p. 188

النموذج الأصيل للرجل السياسي عند يوناس هو الذي يطمح للسلطة المطلقة لممارسة المسؤولية المطلقة وهذا بدوره ينطوي على إغراءات مثل التقدير وفرض الاحترام وقوة التأثير واتخاذ القرارات وترك آثاره في التاريخ إلا أنه يجب أن يترك ذلك جانبا لأنه ينطوي على نوع من الاستبداد والاهتمام بما هو أفضل أي أنه من الواجب عليه السهر على رعاية أفضل لمصالح للمواطنين ويتحول بذلك ممارسة السلطة على الأفراد لتصبح ممارستها لأجل صالح الجماعة:

3 Max Weber, Le savant et le politique, Collection Plon, Paris, 1995, p. 129.

وهذا ما نجده أيضا عند ماكس وير Max Weber في كتابه "العالم السياسي" حيث كتب «ترتكز قيادة الرجل السياسي للدولة تحديدا على مسؤوليته التامة لكل ما يقوم به بحيث لا يمكنه أن يتخلى عن ذلك أو يلقي التبعة على شخص آخر»⁽¹⁾. لأن مسؤولية السلطة السياسية تراعي مستقبل الأجيال المقبلة، إنما أكثر عمومية على خلاف المسؤولية الوالدية التي تمتاز بالخصوصية. وانطلاقا من هذين القطبين النقيضين: العمومية والخصوصية يمكن لكل من المسؤولين أن تتدخلوا سواء من حيث الموضوع أو من حيث الشعور.

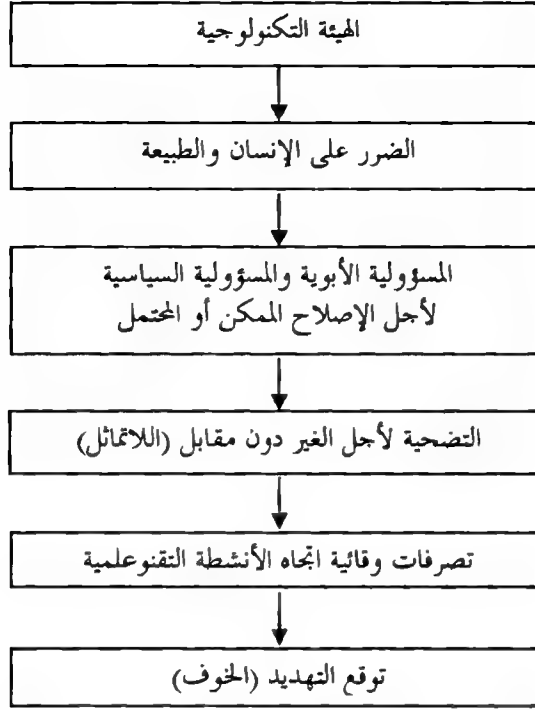
أولا من حيث الموضوع: إن مهمة تربية الطفل وإدماجه في عالم الكبار تبدأ باللغة وتستمر في نقل التراث والمعايير الاجتماعية بغرض جعل الفرد جزءا من أكبر تجمع. فالآباء يقومون بتربية الأطفال لأجل الدولة والتي بدورها تأخذ على عاتقها مسؤولية تعليم الأطفال. لذا كان من المفروض وجود سياسة تربوية والتي تعدّ ضرورة ملحة. وبذلك يبرز لنا مجال التربية كيف تلقي المسؤولية الأبوية الأكثر خصوصية والمسؤولية السياسية الأكثر عمومية بفعل جملة الموضوعات المتبادلة.

ثانيا تماثلها في الشعور: ترتبط كل من المسؤوليتين بشروط ذاتية⁽²⁾ إذ من المسلم به أن المسؤولية الأبوية تعتمد على ما يحتاجه الطفل والاهتمام به وغمره بالحب التلقائي وهذا شبيه بما نجده عند رجل الدولة أي وجود رابطة عاطفية شبيهة بالحببة اتجاه الجماعة لأجل المصلحة العامة لكن لا يمكن اعتباره الأب ولكن ابن شعبه ووطنه، إنه يرتبط معهم بعلاقات الأخوة. تكمن أصالة الأخلاق اليونانية في عدم حصر المسؤولية الأخلاقية في مجرد العلاقات بين الأشخاص وذلك بسبب القدرة الجديدة التي يملكها الإنسان اليوم، فمن الآن فصاعدا يُمثّل التحدي الأخلاقي بمقياس جديد يلزم الإنسان بتصور المسؤولية الجديدة اتجاه الوجود لذا من الواجب عليه أن يعمل على حفظه في المستقبل وبناء على ذلك يمكن القول أن أخلاق المستقبل أساسها أنطولوجي؛ فيما يتمثل هذا الأساس؟

1 Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 204

2 أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عرييدات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ص 403.

الشكل الثالث: ميكانيزم المسؤولية اليونانية



يبين هذا الشكل الفرق بين المعرفة الإنسانية الواضحة والمعرفة الاحتمالية التي يفرضها التطور التكنولوجي الكبير الذي لا يمكن ضبطه وقد ترتب عن ذلك تعرض الإنسان لمشكلة مواجهة الأفق المستقبلي الغامض. وما دامت الأخلاق الكلاسيكية قد تجاوزتها الأحداث فقد تطلب الوضع إيجاد أخلاق جديدة وإيجاد مفهوم جديد للمسؤولية يأخذ بعين الاعتبار لمفهوم الواسع للإنسان والطبيعة ولا يجب ذلك أن يقتصر على الحاضر فقط بل يهتم أيضا بالأفق المستقبلي، وهذا ما وجد له نماذج أصلية في مسؤولية الآباء ورجل السياسة لأجل الإصلاح الممكن أو المحتمل أي الدعوة إلى تصرفات وقائية اتجاه الأنشطة التكنولوجية التي تهدد الإنسان وتنمي الشعور بالخوف.

3- الانتقال من الميتافيزيقا إلى الأخلاق

1- التنبؤ بنتائج أفعالنا الحاضرة في المستقبل La futurologie:

بما أن أخلاق المستقبل مشروع أخلاقي فمن الضروري استخدام المعرفة

الحدوثية أو الوقوعية التي تختص بمجال الأفعال أي ما يجب أن يكون مفضلاً وما يجب أن يكون مستبعداً. هذا النوع من المعرفة يقدمه لنا التنبؤ بنتائج الأفعال الحاضرة في المستقبل⁽¹⁾ والمقصود بها النتائج المترتبة عن التطبيقات التقنية. ويعرفه أندري لالاند هذا النوع من المعرفة «ما يتعلق بنسق الظواهر والوقائع والحوادث في مقابل القانون والحق والمعايير والمبادئ»⁽²⁾.

وبذلك La futurologie معرفة افتراضية قائمة على التنبؤ بنتائج التطبيقات التكنولوجية على المدى البعيد⁽³⁾. لقد تمت عن طريق الانتقال من المعرفة العلمية إلى معرفة الحقائق المتعلقة بالحالات أو الأوضاع المستقبلية في صورتها التعميمية لاعتمادها على مبدأ السببية حتى يتسنى لها توجيه الفعل أو بالأحرى توجيه القدرة المتزايدة التي يمكن للمسؤولية أن تحد من حيويتها المفرطة وذلك عن طريق التحكم فيها لصالحها.

ومن هنا يحدث غلط آخر من المعرفة ذات الطبيعة القيمية المرتبط بالمنفعة أو الخير. بمعنى ما يجب أن يكون عليه الإنسان، ومن هنا أيقظت هذه المعرفة في الإنسان وجوب الاهتمام بمستقبله ومستقبل الوجود.

ويجب الوعي بصفة جذرية أن هذه الأخلاق تهتم بالمستقبل لحمايته من النتائج الوخيمة للأنشطة التكنولوجية في الحاضر والتي تهدد المستقبل بشكل أكيد، لذا فالمسؤولية الأخلاقية قد فرضت الأخذ بعين الاعتبار منفعة الذين سيتأثرون بها فيما بعد، وذلك أثناء اتخاذ القرارات المصيرية، وبهذا يمكن القول أن المسؤولية مفروضة علينا قسراً من بسبب حجم القدرة التي يمارسها الإنسان يومياً لخدمة ما هو آت، وعلاوة على ذلك، لما تركه هذه القدرة اضطراباً من أخطار على المدى البعيد،

1 La futurologie، "une science de prédiction hypothétique"، [انظر الموقع الإلكتروني السابق، ن ص] ويطلق طه عبد الرحمن على مصطلح La futurologie "غياهب المستقبل" [أنظر: طه عبد الرحمن، نظام العالم العلمي والتقني (بين الممكن العقلي والواجب الخلفي)، مجلة الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، العدد 4، 1994، لندن، ص 104.

2 Marie Genivière Pinsart, H. Jonas et la liberté, dimension théologique, ontologiques, éthique et politique, Vrin, Paris, p. 169.

3 Hans. Jonas, Pour une éthique du futur, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Rivage poche, petite bibliothèque, Paris, 1997, p. 70.

شرط أن تكون لهذه المسؤولية المقدار ذاته لهذه القدرة، خاصة أنه لا وجود لأي عصر قد تعرض لمثل هذه القدرة التي تحمّل مثل هذه المسؤولية التي لا يمكن أن تكون حكيمة إلا إذا ارتبطت بالمعرفة⁽¹⁾. والمعرفة المطلوبة هنا لها وجهان: وجه موضوعي متعلق بالأسباب الطبيعية (الفيزيائية) ووجه ذاتي يرتبط بتحديد الغايات الإنسانية⁽²⁾.

على الرغم من أن أخلاق المستقبل لا تؤسس بذاتها موضوعا لمعرفة مستقبلية إلا أنها ضرورية لأجل الاهتمام بالمستقبل ومن المفروض أن يأخذ هذا التأسيس حقه من الحكمة والتبصر وهذا ما يطلق عليه التنبؤ بنتائج أفعالنا الحاضرة على المدى البعيد في صورته المثلى أو ما يعرف باسم الطوباوية بينما يتعلق بالتنبؤ بنتائج أفعالنا مستقبلا في صورتها التويخية التي تنذر بالخطر والتي يجب أن يبدأ الإنسان في تعلمها حتى يبلغ التنظيم الذاتي لقدرته الاندفاعية ما دام مسؤولا عن المستقبل. وهو ما يعتبر واجب عليه بل من اللازم أن يكون هذا الواجب نابعا من الشعور حتى يُحترم، إلا أنه قد يوجد واجب دون أن يكون كذلك بحيث تكون الضرورة هي أساسه المستقبل. هذا هو الهدف المقصود بفعل الاستعانة بمصطلح نادرا ما يتم العودة إليه، إنه الأنطولوجيا⁽³⁾.

ثانيا - الأساس الأنطولوجي لأخلاق المستقبل Le fondement ontologie :

قبل بدء الحديث عن هذا الأساس الأنطولوجي لابد من إيراد توضيحين ضروريين وهما يعتمدان على أسس منطقية مختلفة ونتيجة لهذا الاختلاف فهما يظهران بدرجتين مختلفتين للحقيقة: "يجب أن نأكل" و"لكي نأكل يجب علينا أن نعمل".

فضرورة الأكل تتخذ قيمة أنطولوجية، لأنها واقعة، فالإنسان لا يوجد إلا بموجب التبادل المستمر للمادة مع العالم الخارجي أي بفضل عمليات الأيض أو

1 Les fins humaines : الغايات متضمنة في الأشياء ذاتها وتمثل جزء من طبيعتها ويطرح الإنسان حولها سؤاين أساسيين: ما طبيعة الغايات التي يدركها في الأشياء؟ وما هي قيمة هذه الغايات - بالنسبة إليه - التي يمكنها أن تكون الأفضل أو الأسوأ؟.

2 Hans. Jonas, Pour une éthique du futur, Op. cit, p. 71.

3 Ibid, p. 72.

التحول الغذائي. بينما فعل ضرورة العمل لأجل الغذاء له أسس خارجية متنوعة الظروف منها الطبيعية والاجتماعية وغيرها، أي أن الضرورة الظرفية للعمل تسلم علينا بالاستثناءات المتمثلة في الامتياز أو الثروة -بصفة عامة- مثل الثروات المكتسبة دون عمل. وبذلك نقول عن الأساس الأنطولوجي⁽¹⁾ -كما هو الشأن في ضرورة الأكل في المثال الأول- أنه يتمثل في اللجوء أو الاستعانة بخاصية مرتبطة بوجود الشيء كالأبيض الخلوي بالنسبة للعضوية بحيث أن الصفة تخص الشيء فقط وليس غيره.

فالصياغة: "كل العضويات لها خاصية التحول الغذائي" تنطبق أيضا على "كل الكائنات التي تخضع للتحول الغذائي عضويات". والحكم على سقراط بالفناء مستنتج من كل الناس فانون، وهنا أساس هذه النتيجة هو النظام التجريبي بما أن هناك خبرة بينة لموت كل الأشخاص في الماضي والمستقبل وأن سقراط قد مات لأن الموت جزء من وجود الإنسان وهنا يوجد أساس للطابع الأنطولوجي، بمعنى توجد ظروف مؤسسة للموت أنطولوجيا ونتيجة ذلك ستكون هناك تبريرات أنطولوجية لعرض وإيضاح هذه الظروف. ولكن هل يمكن اعتبار الواجب أيضا ظرف من هذه الظروف؟، هل تعبر على معطى معرفي داخل حكم القيمة وهل يمكن الحديث عن قيمة في ذاتها وعن قوة التزامها؟ -باختصار- هل يوجد تبرير أنطولوجي لمفهوم المسؤولية ولمشروعية ضرورتها؟ ويعتبر يوناس الإجابة على ذلك بمثابة «رهان لمعرفة هل يوجد منطقيا وسيلة تنقلنا من الوجود إلى الواجب، ومن ثمة موضوعية أخلاقية ستبقى بدون شك وإلى الأبد موضوعا للجدال والنقاش»⁽²⁾. فإذا كان الأمر كذلك فالسؤال المطروح يصبح مقبولا بل مفروضا حتى يبقى النقاش مستمرا وحتى لا يتوقف البحث في أمره قبل أوانه.

وبما أن الأخلاق اليونانية تقوم على رد فعل إزاء التطور العلمي الحديث، فإن الفيلسوف أراد أن يقيّمها على أساس من الضرورة بحيث تصمد أمام النقد الذي قد يوجهه له العلم الحديث ويتمثل هذا الأساس في الميتافيزيقا. وهو ما أدى به إلى الإقرار التالي «لتأسيس أخلاق المستقبل، أقرّ وأعترف أولاً أنني أؤمن بالميتافيزيقا،

Ibid, p. 75. 1

Ibid, p. 76. 2

أي أن الوجود الذي يبرز ذاته لا يؤكد فقط ما هو ولكن ما هو مفروض علينا أدائه اتجاهه أيضا. فلأخلاق أساس أنطولوجي ويبرز هذا الأساس عدّة مستويات، فهو يتحدد أولا في وجود الإنسان وبعد ذلك في أساس الوجود بصفة عامة⁽¹⁾، وهنا يمكن العودة إلى هيدغر حول الوجود نظرا للعلاقة بينه وبين يوناس؛ فالأنطولوجيا عند هيدغر هي علم التحديدات الأكثر عمومية لما هو موجود والتساؤل عن العلاقات الممكنة بين الموجودات والنظر إليهم من خلال معرفة قبلية وكمواضيع للتجربة، هنا حاول هيدغر تأسيس أنطولوجيا أساسية مباشرة على أنقاض الأنطولوجيات القديمة. وقد بحث عن حقيقة الوجود عوض التساؤل عن حقيقة الموجودات⁽²⁾، إلا أن يوناس قد جعل من هذه الأنطولوجيا أساسا لأخلاق المسؤولية ويقصد بذلك أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يتحمل المسؤولية أي أن القدرة على تحمل المسؤولية تعني الوجود تحت أوامرها، فالقدرة ذاتها تنتج الواجب. لكن كفاءة المسؤولية تتوقف على الكفاءة الأنطولوجية للإنسان على الاختيار بتبصر والتحرر من الاختيار بين بدائل الفعل؛ وبذلك فالمسؤولية مكتملة للحرية فالإنسان مسؤول عن فعله كما هو ونظرا لذلك «لا أبالي إن وجد أحدهم يحملني الآن أو فيما بعد نتائج أفعالي فالمسؤولية موجودة بوجود أو بعدم وجود الله، بالأحرى سواء بوجود محكمة دنيوية أو عدم وجودها، زد على ذلك أن الأمر يتعلق بالمسؤولية عن شيء وأمام إلحاح الضمير»⁽³⁾.

فالشخص مسؤول عن نتائج تصرفاته في الإطار الذي يضرّ بالوجود. وبذلك فالموضوع الحقيقي للمسؤولية سيكون هو وجود الحق به الضرر من طرف الإنسان؛ ولكن هذا الأمر لن يكون له معنى أخلاقي إلا إذا كان لهذا الوجود قيمة ومعنى، لأن قيمته هذه لها حق على الإنسان وهذا معناه تجاوز افتراض وجود دوامة بين الوجود والواجب⁽⁴⁾، فالفعل يقتضي الحرية: فالحرية الإنسانية وقيمة الوجود هما القطبان الأنطولوجيان اللذان تتموضع بينهما المسؤولية بما ألها وساطة أخلاقية، فهي

1 Martin Heidegger, Etre et temps «Sein und Zeit», Op. cit, pp. 63-64.

2 Hans. Jonas, Pour une éthique du futur, Op. cit, p. 77.

3 voir aussi: une [Hans Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 157.] éthique pour la nature, op. cit. p. 76.

4 Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p.96.

خاصية مشتركة بين الاثنين. أمّا فيما يتعلّق بأهميتها فإنّها مرتبطة بقدرة الإنسان وتبقى متناسبة طردا معها لأن مقدار القدرة يُحدّد بالجمال الذي يمكنه إلحاق الضرر بالوجود.

وبالتالي لا يمكن ممارسة المسؤولية إلا بشرط زيادة التّوقع بالنتائج وبناء على ذلك زيادة القدرة تتضمن في ذاتها زيادة المعرفة لأنّها ثمرة تطبيقات هذه الأخيرة، لكن الكثير من هذه التطبيقات قد ترتبت عنها مشاكل أخلاقية. فالتقنيات الحديثة لها وجهان أحدهما إيجابي والآخر سلبي وخاصة على المدى البعيد لهذا السبب كان من الضروري تأسيس أخلاق المستقبل، وإن كان أساس الواجب هو الذي شغل يوناس الذي أكد أن أساس هذه الأخلاق «لا يوجد هو ذاته في الأخلاق كونها مذهباً؛ لكن في الميتافيزيقا بما أنّها مذهباً في الوجود حيث يشكل الإنسان جزء منه»⁽¹⁾، وبذلك يرفض يوناس فكرة بأنّه لا توجد حقيقة ميتافيزيقية وبأنّه لا يمكن الانتقال من الوجود إلى الواجب وهكذا يكون قد أسس انطولوجيا الواجب. بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيرى أنّه حتّى ولو أصيبت الميتافيزيقا بالنكبة إلا أنّه من الضروري تجاوز ذلك، لأنّها الوحيدة القادرة على تعليم الإنسان، لا يقصد بذلك أنّها تزوده بمعرفة فينومينولوجية ولكنها أنطولوجية كما أنّها تعد الوحيدة التي يمكنها أن تخبينا لماذا يجب أن يوجد الإنسان؟ وبذلك لا يمكنها أبداً أن تحت على زواله من هذا العالم -بمعنى آخر- عن الإجابة على السؤال، لماذا؟ تفرض على الإنسانية الوجود ويمنع قبل كل شيء القضاء على النوع. وما يؤكد ذلك أنّه لا وجود لواجب بيولوجي يتناقض مع هذه الفكرة.

والأمر ذاته مع السؤال كيف؟ الذي يفرض على الإنسانية خطاً معيناً من الحياة يمنع من الانحراف؛ لكن التطور الأعمى للتقنية هو الذي يقود الإنسان إلى الخطر وتعتبر الحاجة إلى الميتافيزيقا هي التي تقي الإنسان وتحميه من التقنية. إلا أن ضرورتها لا تعني الحاجة إليها في ذاتها لتبقى بعيدة عن الفكر الوضعي إلى الأبد «بل المبدأ الذي وضعناه محاولة متّاة لإقامة الأساس فينا نحن وهذا المبدأ يعبر عنه كالأتي: الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يكون مسؤولاً»⁽²⁾ إذ يجب التسليم بمعيار مميز وجازم لماهية الوجود أي التسليم بمبدأ ميتافيزيقي لتجنب وضع نهاية للحياة.

Hans. Jonas, Pour une éthique du futur, Op. cit, p. 92 1

Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, pp. 101-102. 2

ثالثاً- الوجود وواجب الوجود Etre et devoir être :

يبحث يوناس أجيال الحاضر على الالتزام الشامل اتجاه أجيال المستقبل ومن هنا يعيد صياغة المشكلة الأساسية للميتافيزيقا كما صرح بها قديما لـ Leibniz الذي سعى للإجابة عن السؤال: «لماذا يوجد شيء أفضل من لا شيء؟»⁽¹⁾ لكن هذا السؤال -حسب يوناس- ليس له معنى إلا إذا تم تأويل لماذا؟ Le pourquoi على أنه Pour quell raison? لأجل ماذا؟. وبذلك لا يتعلق الأمر بالبحث عن سبب أو أسباب تفسر أو تشرح كيف أصبح الوجود، ولكن الأمر يتعلق بالبحث عن الغاية أو الهدف الذي يعطي حق الوجود للكائن -باختصار- يعيد يوناس صياغة السؤال الذي طرحه لـ بنيز بالصياغة التالية: لماذا من الضروري أن يوجد شيء بدلا من اللاشيء؟. ومن هنا يتضح أنها أخلاق لأجل حماية الوجود في تمامه أي أخلاق الفطنة والبصيرة كرسها يوناس لإمكانية حياة مستقبلية بحيث لا وجود لأخلاق سابقة قد تناول ذلك. كما أن الخير الذي تدعو إليه هذه الأخلاق يساعدنا على تحديد الطريق الذي سلكه حتى لو كان من الصعوبة التنبؤ الدقيق بالأضرار والتهديدات وبذلك فإن أخلاق المسؤولية هي أخلاق الواجب أو أخلاق الخير.

«والخير بهذا المعنى هو العنصر الأساسي للأخلاق وبهذا نكون قد دخلنا عصرا أخلاقيا جديدا حيث تعتبر المسؤولية قيمة القيم، وبهذا فهي مبدأ لتأسيس تصور جديد للأخلاق التي أصبحت ضرورية»⁽²⁾، وبما أن هذه المسؤولية تعتبر مبدأ أو أساسا فهي تهتم ببقاء وحماية الوجود المعرض للتلف أو البائد، وهذا يفرض علينا أن نجعله ممكنا ومناسبا للحياة، أي يجب أن تكون هناك إمكانية لذلك تكون القيمة الأساسية هي سمو الوجود من عدمه استنادا لهذا الأمر يكون أساس الأخلاق في قول "نعم" للوجود وقول "لا" لعدمه.

وهنا يكمن التحدي الذي يجب أن يحكي الخير، أما المسؤولية فهي الاستجابة لضرورته لأن الأجيال المقبلة لها الحق في حياة آمنة وسالمة من الأخطار وذلك يعتبر

1 Jean Greisch, La responsabilité pour les génération futures: Le sens éthique de la transmission, Rodrigue Belanger et Simone Plourde, 2002, p. 93.

2 Hans Jonas, Le principe responsabilité, op. cit, pp. 162-267.

واجبا مطلقا، غير قابل للجدال ويتعذر دحضه⁽¹⁾. وتكمن قوة الإقناع واليقين في أخلاق البصيرة والفطنة في الواجب الخاص بالمسؤولية الذي صاغه يوناس على طريقة كانط، وإن كان قد حوَّله وغيَّره حسب الأسلوب العصري كالأتي: "اعمل على نحو أن تكون نتائج فعلك منسجمة مع بقاء واستمرارية حياة إنسانية فعلية فوق الأرض".

"اعمل دوما بحيث تكون نتائج فعلك غير مدمرة لإمكانية حياة مستقبلية".
"لا تجازف بشروط البقاء اللاحودة للإنسانية فوق الأرض".

"أدرج في اختيارك الحاضر سلامة الإنسان مستقبلا كموضوع ثان لإرادتك"⁽²⁾.

ما يلاحظ على هذه الأوامر القطعية أنها تتمحور حول ضرورة المحافظة على إمكانية حياة إنسانية مستقبلية ومن هنا كان من المفروض أن يتعلق الأمر بمعرفة: ألا يمكن لأفعالنا اليوم المتمثل في أسلوب الحياة واستهلاك الطاقة والتعديلات التي أدخلت على الطبيعة وغيرها أن تعرّض الحياة للخطر بل تجعلها مستحيلة في المستقبل؟ لهذا السبب يجب أن تكون سعة ودقة تنبؤنا بالنتائج مستقبلا بالدرجة ذاتها لضخامة قدرتنا التكنولوجية المخربة والمدمرة إلا أن ذلك يبقى أمرا مستحيلا، لأننا «لا نعرف ما نفعله حقيقة بالطبيعة، فالتكنولوجيات لا تضمن لنا دائرة خدمة ما بعد البيع، إن لم توجد استحالة المعرفة، ويعتبر استكشاف جهلنا واجبا أخلاقيا»⁽³⁾. لكن هل نكتفي بالوقوف عند عتبة هذا الجهل؟ يجيب يوناس بالنفي بل من المناسب أن نجند كل الوسائل والمشاعر الملائمة بالضرورة للفكرة التي تحضر

1 Ibid, p.40.

2 Bernard Séve, Hans Jonas et le principe responsabilité, Esprit n° 165, octobre 1990, p. 76.

3 L'heuristique de la peur: ترجمة طه عبد الرحمن: "تحصيل الشعور بالخوف" - [أنظر: طه عبد الرحمن، نظام العالم العلمي - التقني: بين الممكن العقلي والواجب الخلقي، مرجع سابق، ص 103].

أما أنا فقد ترجمته: الشعور بالخوف وسيلة كشفية وأخلاقية وذلك اعتمادا على معنى (euristique ou heuristique) تعني كسفي. ومنهج الكشف méthode heuristique: طريقة تربوية تساعد المتعلم على استكشاف الأفكار بنفسه. الشعور بالخوف عند يوناس له بعدين أولهما طريقة لتصور الأخطار لأجل تفاديها، البعد الثاني كونه أول ضرورة لأخلاق المسؤولية.

الذهن يجب علينا أن نهتز ونرتعش خوفا من الخطر المحدق بنا وبأجيال المستقبل وهذا ما يترجمه يوناس بما يعرف بالشعور بالخوف كوسيلة كشفية وأخلاقية⁽¹⁾.

رابعا: الشعور بالخوف وسيلة كشفية وأخلاقية:

إحدى الأفكار الأكثر استحداثا في فكر يوناس لا يقصد بذلك فكرة الخوف في ذاتها وإنما المعنى الذي أعطاها إياه هو الشعور الذي يحثنا على تصور وتخطي الأضرار التي تهدد به التقنية الإنسان وهذه أول ضرورة لأخلاق المسؤولية وبذلك فهو بمثابة ملكة أو قوة تدفعنا لنصبح مدركين لسلامة الأجيال المقبلة: «إنه القدرة على المعرفة بل هو الشعور الأخلاقي الحقيقي لأنه يؤدي دور احترام الواجب عند كانط لكنه خوف متعمد ومقصود، لذا فهو نير»⁽²⁾.

أما ج. هوطوا G. Hottois فيعرفه قائلا أنه «كسلوك هو عبارة عن استكشاف وتحصيل، أما كوسيلة فهو القدرة على الإقناع»⁽³⁾، بمعنى أن الخوف عنصر جوهري في تأسيس المسؤولية لأن الإنسان حتى لو حاول التنبؤ بنتائج أفعاله الحاضرة على المدى البعيد إلا أنه لا يعرف أبدا ما الذي سيكون محميا إذ لا يوجد سوى توقع التهديد الذي يمكنه أن يبعده عن الخطر الكبير المتمثل في القضاء على كل إمكانية لحياة إنسانية مستقبلا، ويعبر يوناس بصدق عن هذا الانشغال قائلا «بالقدر ما يكون به الخطر مجهولا، فإنه بالقدر ذاته نجعل ما الذي سيكون محميا ولماذا يجب أن يكون كذلك وبالتالي ستقتصر معرفتنا على ما هو معرض للخطر ولذلك عندما نتأكد من الأمر فعلا»⁽⁴⁾. فالإنسان بطبعه لا يعي قيمة الموضوع وأهميته إلا إذا أثار فيه الخوف أي الخوف من ضياع الشيء الذي يجب أن يهتم به. ومن هنا يكون التنبؤ بالخطر هو الذي يجب أن يوجه الأفعال لأنه عبارة عن وعي وبصيرة. بالإضافة إلى ذلك الشعور بالخوف وضعية تقود إلى الحياد عن فكرة الاطمئنان والسداجة التي مفادها أن التطور التقني يمكنه دوما أن يجد حلا للمشاكل

1 Bernard Séve, Hans Jonas et le principe responsabilité, Op. cit, p.77.
2 G. Hottois, Aux fondements d'une éthique contemporaine, Vrin, Paris, p. 107.

3 Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p.66.

4 Ibid, p.361.

العويصة التي يطرحها، لأن نتائج التقنية اليوم تتضخم شيئا فشيئا وكل نظرة مخالفة لذلك تعتبر لا مسؤولة لأنه لا يوجد يقين بأن التطور التقني سيقدم حولا كاملة للمشاكل التي يطرحها الوضع التقني السابق، بل من المحتمل أن هذا التطور التقني ذاته سي طرح مشاكل جديدة تتطلب حولا. إن ما يفزع الفيلسوف لا يقتصر على النتائج الوخيمة للنفائيات السامة والتلوث بجميع أصنافه والاحتباس الحراري وثقب طبقة الأوزون وغيرها كثير جدا لكن نجاحات التقنية أيضا يمثل خوفا، أي أن نجاحها يخيف أكثر من الإخفاق باختصار -الإنسان في مواجهة تساوي حدي التقنية التي أصبحت سيفا ذو حدين وقد استعمل يوناس عبارات أخرى ليدل على ذلك: «يتضمن الحلول العجيبة للذرة في الوقت ذاته، إنقاذ وإبادة للبشرية، هنا لا يقصد بها الاستعمال التخريبي ولكن أيضا الاستعمال الإيجابي، البناء والمنتج. وفي هذا المجال أصبنا بالصمم بفعل انبهارنا بالنجاح القصير المدى لأنه في الواقع صوت الحكمة والتعقل هو الذي يجب أن يكون مسموعا أمام تهديدات الإبادة والفناء في الاستعمال الحربي المفاجئ، وهذا ما يستدعي خوف الجميع»⁽¹⁾.

وهذا فالخوف الذي يتحدث عنه يوناس يختلف جوهريا عن الخوف الأناني الذي نجاهه في الأخلاق والسياسة لتوماس هوبز Thomas Hobbes: فالخوف اليوناسي مسيرة عقلانية ذات طبيعة روحية ينبثق من الإنسان فيتأثر من الداخل لكي يهيأ للفعل؛ إنه لا يعني أبدا الهلع الذي يرادف انهيار الإرادة وشلل الإنسان عن كل قدرة على التفكير والفعل.

لم ينكر يوناس بأن الخوف كان نقطة انطلاق هوبز في بناء فلسفته الأخلاقية لكنه خوف إنسان شرير Summen malum بدلا من إنسان خير (bonum malum) «فالأمر لا يتعلق [...] كما هو الحال عند هوبز بل أقصد به الخوف من طبيعة روحية بما أنه وضع يقصد به الاستعداد الذاتي لإمكانية التأثر سواء لسلامة أو تعاسة أجيال المستقبل»⁽²⁾.

1 Ibid, p. 69.

2 Tomas Hobbes, Le viathan: traité de la matière, de la forme du pouvoir de la république et civile, trad, François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 124

وهنا تجدر الإشارة إلى ضرورة توضيح الفرق بين الخوف عند يوناس والخوف عند هوبز: هذا الأخير الذي تحدث عن الحالة المدنية السياسية والحالة الطبيعية، في الحالة الثانية كان الإنسان لسوء الحظ شقياً لأن ممتلكاته وحرياته كانت معرضة للزوال وفي وضع كهذا غابت الحماية والإنسجام وسيطر «الخوف والتهديد المستمر لموت عنيف» [...] لقد كانت حياة الإنسان شبه حيوانية⁽¹⁾، لكن الإنسان استطاع الخروج من هذه الفوضى ومن حالة الحرب الدائمة وذلك عن طريق عقد الاتفاق على الوحدة والاستقرار والبحث عن السلام، ويجب على كل واحد أن يتنازل عن حقه في كل شيء للأقوى، ولا يجوز التصرف لأحد مع الغير بما لا يقبله لنفسه. هذا هو العقد الذي يؤسس الحالة المدنية السياسية؛ غير أن إبطال هذا العقد ممكن ولتفادي ذلك ينبغي على الخوف أن يوازن المنفعة؛ بحيث يكون عدد المتعاقدين أكبر قدر ممكن حتى لا يستطيع الفرد أن يأمل في فسحه. وفي المجتمع تبدأ الأخلاق لأن العدالة ليست سوى احترام العقود، فالأقوى هو الذي يسير الحياة الأخلاقية وهذا يعني نهاية الخوف⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس فالخوف عند هوبز ذو طبيعة أنانية ودافع للحرب المستمرة والبؤس والجهل بينما الخوف عند يوناس فهو دعوة للحذر والحكمة والاحتياط في علاقته مع النشاط التكنولوجي. لذا نجد يوناس يقترح العودة إلى المقدس Le sacré ليعارض بذلك المنطق العقلاني «دون إعادة المقدس إلى أصله، الذي هدم كلياً من طرف العقلانية العلمية L'Aufklärung scientifique لن نصبح قادرين على فهم القدرات القصوى التي نملكها اليوم، ومن جهة أخرى نحن مدفوعين لاكتسابها واستخدامها باستمرار»⁽³⁾.

لذلك يمكن القول أن هذه الأخلاق مؤسسة على نظرة جديدة للوجود، إنها انطولوجيا تأخذ بعين الاعتبار التهديد الذي تمارسه تقنية الإنسان على مستقبل

1 Tomas Hobbes, Le viathan: traité de la matière, de la forme du pouvoir de la république et civile, Op. cit, p. 136.

2 Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 45.

3 «Gnosis und spätantiken Geist» عنوان الدكتوراه الذي نشر على مرحلتين الجزء الأول نشر سنة 1930، كان عنوانه «Göttingen, Vandenhoeck» أما الجزء الثاني لم ينشر إلا في سنة 1954.

La religion gnotique, le message du dieu étranger et les débuts du christianisme, traduction par François Evrard, Flammarion, Paris, 1978.

النوع في حدّ ذاته، غير أن الانطولوجيا التي يعرضها يونس لا يمكن أن تدرك دون تأسيسها على بعد ما ورائي ذلك أن يونس خبير في الغنوصية، حيث أن موضوع رسالة دكتوراه⁽¹⁾ كان تأويلا وجوديا يهتم بربط الراديكالية النظرية المميزة لأكبر النظريات الغنوصية بنظرة للعالم التحتي وقد أكدها بأسطورة ترتبط بأكبر التساؤلات الوجودية، وبذلك يكون قد قدم الدليل على خصوبة منهج التأويل الوجودي الذي كان قد بدأه أستاذه بوتلمان.

بالإضافة إلى ذلك فإن هذا الطابع الفكري (الغنوصية) قد طغى عليه في المرحلة الأولى من مسيرته الفلسفية، يقول يونس «بقاء النوع الإنساني واستمراره قد فوضنا الله أمره»⁽²⁾.

وبذلك فإن مسؤولية الإنسان تمارس بالضرورة أمام الله ثم أمام الطبيعة وكذلك أمام أجيال المستقبل؛ بما أن الكون المادي والإنسان -عند يونس- ما هو إلا مظاهر للذات الإلهية⁽³⁾. ليس معنى ذلك أن يونس يشبه الطبيعة بالإله ولكنه يشبه اهتمام ورعاية الإنسان بالطبيعة مثل اهتمام الإله بها. وفي هذه الظروف يصبح الشعور بالخوف من القدرة الهائلة التدميرية ضروري لتجنب الأسوأ وكما يقول يونس: «إنه خوف مبرر لا يقصد به أبدا الجبن، يمكنه أن يبلغ حدّ القلق، لكنه لا يمكن اعتباره قلقا في حدّ ذاته، ولا قلقا يسيطر علينا إلى درجة الحصر النفسي»⁽⁴⁾. إنه شعور يدفع الإنسان ويحثه على العمل لأجل التطور وفي الوقت ذاته الحذر من تشويه صورة الإنسان وإلحاق الضرر بالوجود بأكمله -بمعنى- يجب أن يكون التطور بحذر، فما علاقة ذلك بمبدأ الحيطة والحذر؟.

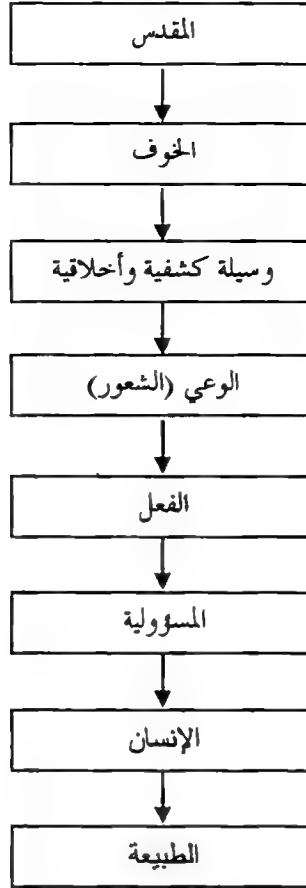
1 D. Lecourt, Contre la peur: de la science à l'éthique, une aventure infinie, Presses universitaires de France, Collection Quadrige, Paris, p. 168.

2 يبدو أن يونس يواصل حركة مدفوعة بمحّة في الحلولية السييوزية (Le panthéisme Spinosiste) والقول بوحدة الوجود.

3 Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 423.

4 Le progrès avec précaution.

الشكل الرابع: آلية الخوف عند يوناس



يوضح الشكل السابق آلية الخوف عند يوناس الذي اعتبره وسيلة كشفية وأخلاقية: إنه مسيرة عقلانية ذات طبيعة روحية تهيب الإنسان للفعل لأجل التطور وفي الوقت ذاته الحذر من تشويه صورته وإلحاق الضرر بالطبيعة أي الدعوة للعودة إلى المقدس وبذلك فهو عنصر ضروري في تأسيس المسؤولية.

خامسا - من مبدأ المسؤولية إلى مبدأ الحيطة والحذر:

يبقى التطور عند يوناس مرتبطا بالحذر⁽¹⁾، إنه المعطى الأساسي لأخلاق المسؤولية على الرغم من أن التطور العلمي يمثل ضرورة لتلبية مطالب الإنسان

Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 35. 1

ولإيجاد البدائل للصناعات الملوثة إلا أن ذلك يجب أن يتم بحذر، يعني السير في التقدم والترقي لكن في حدود ما يسمح به الحفاظ على الطبيعة وعدم إلحاق الضرر بها، وهو في كل الأحوال واجب المسؤولية⁽¹⁾. ومن ثمة يمكن القول أن التصور اليوناني قد أدى دوراً مشابهاً لفكرة كارل ياسبرس حول مفهوم الخطر الأكبر⁽²⁾ والمقصود به الخطر التكنولوجي - كما صرح بذلك يوناس أيضاً - ومداه البعيد على الحيز المكاني والزمني بالإضافة إلى التنبؤ بالنتائج المهددة لشروط بقاء النوع الإنساني.

فكيف يتم توضيح علاقة التنمية المستدامة بمبدأ الحيطة والحذر؟
مبدأ الحيطة والحذر: مبدأ فلسفي تم اعتماده رسمياً سنة 1992 باتفاقية ريو دي جانيرو (Rio de Janeiro) حيث أكتمل ضمن مجموعة من النصوص الأخلاقية التي يجب أن تُسيّر العلاقة بين الأشخاص فيما بينهم من جهة، وبين الإنسان والأرض من جهة أخرى - بتعبير أفضل، لقد تمت المصادقة على مبدأ الحيطة والحذر كفلسفة للتنمية المستدامة التي تفسر هذا المبدأ على أنه مسؤولية تهدف إلى إرغام الأشخاص على اعتبار أنفسهم كأصحاب حق الانتفاع لذا من المفروض ألاّ يلحقوا الأذى والفساد بالأرض حتى يتوارثوها على أفضل حال. وبذلك يعتبر مبدأ الحيطة والحذر أحد دعائم التنمية المستدامة. إذ «يجب على الأمم أن تطبق بدقة إجراءات الحيطة والحذر وذلك حسب إمكانياتها، ولا يجب أبداً أن يتخذ غياب اليقين العلمي المطلق كذريعة لتبرير الأضرار الخطيرة وتأجيل تبني الإجراءات الفعالة قصد تدارك التخريب والإضرار بالبيئة فيما بعد»⁽³⁾.

1 تناول كارل ياسبرس (Karl Jaspers) مفهوم الخطر الأكبر (Le risque majeur) في بحثه بعنوان "السلاح النووي والإنسان" الذي حضره بفرنسا في نهاية السبعينات أنظر:

Karl Jaspers, la bombe atomique et l'avenir de l'homme, Buchet-Chastel, Paris, 1958.

[Le principe 15 de l'agenda 21 de Rio de Janeiro] 2

Jacobe André, Encyclopédie universelle: les notions philosophiques, 3
presse universitaire de France, Paris, 1990, p. 202

لا يوجد تعريف بالإجماع "لمبدأ الحيطة والحذر" (Le principe de précaution) وقد اعتمد العديد من المفكرين على القانون الفرنسي لسنة 1995 لتعريف هذا المبدأ. وهذا ما هو موجود بالضبط عند جاكوب أندري (Jacobe André).

وهذا ما جاء به القانون الفرنسي سنة 1995: «غياب اليقين فيما يتعلق بالمعارف العلمية والتقنية الحاضرة لا يجب أن تؤخر الإجراءات الفعالة والمناسبة سعياً لاتقاء خطر تخريب البيئة»⁽¹⁾ ولقد تواجد هذا المبدأ الفلسفي حسب مستويات مختلفة في الدساتير والاتفاقيات الدولية والمحلية، وفي ميدان الصحة والبيئة مثل الاحتباس الحراري وما ينجر عنه من كوارث وغيرها كثير من الموضوعات المثيرة للقلق والخوف من الخطر البالغ أو الأكبر.

ويرتبط هذا المبدأ بمفهومين أساسيين لا يمكن الاستغناء عنهما: أولهما: الوقاية والتدراك؛ ويخص الأخطار المعروفة بالتجربة أي في الواقع، مثلاً الخطر النووي، استعمال المواد مثل الأميت والديوكسين والتسمم ببعض المواد المخدرة...

ثانيهما: الحذر La précaution يتجه نحو الأخطار التي لم تؤكد بعد عملياً ولكنها يمكن أن تتحقق انطلاقاً من المعرفة العلمية -التجريبية- مثل تطور الإنسان عن طريق التعديلات الجينية.

إن العديد من الفلاسفة يقرّون بالعلاقة الوطيدة بين مبدأ الحذر وفكر يوناس، من بينهم أوليفي غودارد الذي يصرح قائلاً: «يرتبط مبدأ الحذر ارتباطاً وثيقاً بفكر هانس يوناس، جاعلاً من الخوف العقلائي أو الروحي من كل ما يمكن أن يهدّد الإنسانية أساساً للمسؤولية والتي تفرض نفسها بصفة إلزامية على المسؤولين السياسيين»⁽²⁾. وبذلك يعدّ يوناس مؤسس فلسفة الحذر لتأخذ المعنى الذي يمكن تحمله في المستقبل، إذ لا يمكن أبداً إخضاع مصير أجيال الحاضر وكذا مصير الأجيال المقبلة لطوباوية التطور فقط لمجرد الاعتماد على بعض توضيحات العلماء التي حسبها ذلك أن العلم قد عرف دوماً التحدي في جميع الحالات لأنه لا يوجد ضمان يثبت أن التطور التقني سيقدم مستقبلاً حلاً للمشاكل التقنية الحاضرة. وهذا هو السبب الحقيقي الذي يدفع إلى رفض كل رهان على مستقبل الإنسانية. إنه الأمر الذي يربط مبدأ المسؤولية اليونانية بمبدأ الحيطة والحذر، وهذا يكون

1 Olivier Godard, Le principe de précaution: Une nouvelle logique de l'action entre science et démocraties, revue philosophie politique, N°11, Mai 2000, p. 19.

2 François Ewald, L'expérience de la responsabilité, op cit, p. 35.

يونس قد أرسى القواعد التي ستعلن فيما بعد أسسا لمبدأ الحذر. هذا ما يلخصه فرانسوا إيولند قائلا: «يمكننا أن نجد بدون شك، في الكتاب الشهير ليونس "مبدأ المسؤولية"، الأسس الفلسفية لمبدأ الحيطة والحذر حيث تم فيه تحديد الإطار الفلسفي الذي يتواجد خلف الوعي الإيكولوجي المعاصر. لقد عرف التاريخ - بالنسبة ليونس - قطيعة ميّزت العالم القديم عن العالم الجديد، لقد انقلبت علاقة الإنسان بالطبيعة رأسا على عقب وهذا كان بفعل إرادتنا وحاجتنا التكنولوجية التي لا تنتهي، هذه القدرة الهائلة أصبحت لا تتناسب مع معرفتنا الناقصة...»⁽¹⁾. لهذا من الضروري إعادة النظر في الفعل الإنساني، وكذلك إعادة النظر في دور التقنية وبيان شروطها مع إلزامية إنشاء قاعدة أخلاقية تعبر عن أخلاق المسؤولية. وبناء على ذلك فإن أخلاق الاحتياط والحذر هي التي تعطي الصيغة الجديدة للواجب الجديد؛ وهذا يعني صراحة بأن المسؤولية بالمعنى اليوناني هي مسؤولية من الطراز الجديد، التي تتطلع نحو المستقبل أي نحو الغير الذي لم يوجد بعد، أي أن الآخر قد أصبح موضوعا للمسؤولية غير المحدودة سواء في الزمان أو في المكان بفعل قدرة الإنسان اللامحدودة.

إن المسؤولية اليونانية ومبدأ الحذر بعدان للاعتدال والاحتياط والحذر، إن المبدئين يكونان أقصى درجات الاستغاثة SOS الموجهة للإنسانية ضدّ السباق المطلق العنان لمكاسب آنية وسريعة لجماعات الضغط. إن ما يميز المبدئين هو ضرورة توقع الأحداث ولهذا فهما يمثلان أخلاق الفطنة والأتزان وتنظيم وضبط النشاطات التكنولوجية. كل ذلك يجعلنا ندرك أن المبدئين يتفقان في حصر الأخطار وطلب المعرفة وعدم ترك أي مجال للجهل بتعبير آخر، إنها سمات المبدئين ولأجل ذلك فإن كلاهما يشكّلان صميم المناقشات المرتبطة بالكوارث الإيكولوجية التي يعانيها الإنسان بالإضافة إلى ذلك امتداد انشغالات كل من المسؤولية والحذر على المدى البعيد، باختصار، إنها أخلاق الوقاية ونتيجة لذلك فإن المسؤولية تأخذ معنى الحذر، وخاصة أنه لا يمكن للإنسان أن يجد حولا للمشاكل الحالية دون التفكير في المستقبل؛ وهذا ما أراد توضيحه آلان اتشغوين في كتابه "الأخلاق الحقيقية تهزأ من الأخلاق"⁽²⁾ بقوله:

1 «La vraie morale se moque de la morale»

2 Alain Etchegoyen, La vraie morale se moque de la morale: être responsable, ed. Le seuil, coll. Essais, Paris, 1994, p. 114.

«يمكن أن نحدد تصور آخر للمسؤولية يقع بين القانون والأخلاق والمقصود بذلك "مبدأ المسؤولية اليونانية" التي تعتبر ترجمة لمبدأ الحيطة والحذر والانشغال الصارم والذكي بالمستقبل نظرا للاهتمام الذي أولاه هذا الفيلسوف للنتائج البعيدة المدى وبالتالي الاهتمام بأجيال المستقبل»⁽¹⁾. كما أنه من جهة أخرى أقر دومينيك لوكور بقوة العلاقة بين المبدئين والتي تتمثل في انشغالهما المشترك بأجيال المستقبل وكذلك البيئة؛ لأن المشكلة المطروحة مرتبطة بالتحكم الأخلاقي والتحكم التقني أيضا وهذا ما يوجد بالضبط عند يوناس عندما أعلن عن ظهور بُعد جديد للمسؤولية لا يتعلق أبدا بنتائج فعل وقع في الماضي ولكنه ظهر على أنه تعهد والتزام بخصوص المستقبل: إنها مسؤولية الأجيال المقبلة التي تنتظر من أجيال الحاضر التصرف بحكمة ووعي وبصيرة دون التأخر بحيث يجب أن تكون نتائج الأفعال الحاضرة موافقة لدوام حياة مشروعة للإنسان فوق الأرض ويعتبر الشعور بالخوف بمثابة الوسيلة الكشفية والأخلاقية التي تسمح بتجنب كارثة حقيقية بسبب القدرة العظيمة للتقنية «فالانشغال بالمستقبل نظرا للتحريب والتلف الذي لا يمكن إصلاحه في أغلب الحالات والذي يهدد الإنسانية بسبب الاكساح التكنولوجي، فكل ذلك يساعد على جعل مبدأ الحيطة والحذر قريبا جدا من مبدأ المسؤولية». ولهذا السبب فإن مبدأ الحذر يذكر قهرا بمبدأ المسؤولية بما أن كلاهما يأخذان بعين الاعتبار نتائج أفعالنا لما لها من أثر على الذين لم يوجدوا بعد؛ أي أن كلاهما يركزان على قاعدة واحدة والمتمثلة في التطور الذي يمكن تحمله. وما يزيد في توطيد العلاقة بينهما أن مبدأ الحذر يترجم مبدأ المسؤولية في الواقع القانوني والسياسي والأخلاقي، وانطلاقا من هذا التصريح، يمكن اعتبار علاقة المسؤولية بالحذر بمثابة العلاقة بين النظرية والتطبيق. وبناء على ذلك يعد يوناس الأب الحقيقي لمبدأ الحذر.

وعلى هذا الأساس نستنتج أنه لا وجود لأخلاق سابقة قد أخذت بعين الاعتبار الشروط الأساسية للحياة في المستقبل البعيد والمتعلقة بوجود النوع في حد ذاته وأن أصل الخطر يكمن في أبعاد نتائج الحضارة التقنوعلمية الصناعية التي تعرض هذه الشروط للتلف لذا يجب على الإنسان أن يتحمل المسؤولية ولكنها من طراز آخر تتوافق وتنسجم مع هذا الوضع أي أنها من طبيعة لا تماثلية أعطاها يوناس صورتين أصليتين هما المسؤولية الأبوية ومسؤولية رجل الدولة وقد أراد أن

يرد للميتافيزيقا مكانتها المفقودة فأسس عليها أخلاقا أنطولوجية نقطة انطلاقها الواجب إلى واجب الوجود أما وسيلتها فهو الشعور بالخوف المزوج بالأمل والدافع للتطور بحذر. وبهذا يعتبر يوناس المؤسس الحقيقي لفلسفة الحيلة والحذر.

ويمكن إيجاز ما سبق في النقاط التالية:

- لقد أعطى يوناس للمسؤولية مفهوما جديدا يختلف جذريا عما كان عليه سابقا.
- لقد وجدت المسؤولية اليونانية نماذج أصلية في كل من مسؤولية الأب ورجل الدولة.
- بالإضافة إلى ذلك، ردّ يوناس للميتافيزيقا اعتبارها في عصر عرفت فيه نكبة لا مثيل لها، ليتخذ منها قاعدة لأخلاق المسؤولية.
- برّر أنطولوجيا مفهوم المسؤولية ومشروعية ضرورتها معتبرا الشعور بالخوف وسيلة لتخطي الأضرار التي تهدد بها التقنية الوجود. كما أن هذا الشعور يدفع الإنسان ليصبح مدركا لسلامته وسلامة أجيال المستقبل.
- يعدّ يوناس أوّل من نظّر لمبدأ الحيلة والحذر، كما يمكن القول أيضا أن أخلاق المسؤولية هي أخلاق التنمية المستدامة.
- بالرغم من محاولة يوناس رفض الأخلاق الكانطية إلّا أنه لم يتحرر تماما من تأثيرها عليه.

خلاصة:

وعلى هذا الأساس نستنتج أنه لا وجود لأخلاق سابقة قد أخذت بعين الاعتبار الشروط الأساسية للحياة في المستقبل البعيد المتعلقة بوجود النوع في حد ذاته وأن أصل الخطر يكمن في أبعاد نتائج الحضارة التقنوعلمية الصناعية التي تعرض هذه الشروط للتلف لذا يجب على الإنسان أن يتحمل المسؤولية ولكنها من طراز آخر تتوافق وتنسجم مع هذا الوضع فهي من طبيعة لا تمثلية أعطاهها يوناس صورتين أصليتين هما المسؤولية الأبوية ومسؤولية رجل الدولة وقد أراد أن يرد للميتافيزيقا مكانتها المفقودة، لقد كانت نقطة انطلاقها الواجب إلى واجب الوجود أما وسيلتها هي الشعور بالخوف المزوج بالأمل والدافع للتطور بحذر. وبهذا يعتبر يوناس المؤسس الحقيقي لفلسفة الحيلة والحذر.

المصادر والمراجع:

- 1- Jean Pineau et Monique Dulette-Lauzon, Théorie de la responsabilité, Thémis, Montreal, 1977, p. 04.
- 2- Jean Pineau et Monique Dulette-Lauzon, Théorie de la responsabilité, Op. cit, p. 13.

3- Le drame du sang contaminé: لقد ظهر وباء السيدا (Le sida) في الثمانينات من القرن العشرين وقد استغرق الأمر بعض سنوات لاكتشاف طرق انتقاله، من بينها أن الفيروس VIH يمكن أن ينتقل عن طريق عمليات نقل الدم، مما استدعى ضرورة وضع إجراءات وقائية لكن بالنسبة لبعض الدول المشكلة تفاقمت نظرا للتأخر بين الفترة التي اكتشفت فيها الأمر والفترة التي اتخذت فيها التدابير الوقائية، وقد كان من الممكن في هذه المدة تجنب العدوى والموتى.

[voir: CF. Michel Setbon, Le cas du sang contaminé confronté au principe de précaution, in Philippe Kourlsky et Geniviere Viney, Rapport au premier ministre, le principe de précaution, Odile Jakobe, Paris, 2000, p. 387].

4- François Ewald, L'expérience de la responsabilité, Thomas Ferenczi, Paris, 1995, p. 12

5- Laurence Angel, La responsabilité en crise, Hachette, Paris, 1995, p. 98.

5- جناحا إيكاروس Le vol d'Icare، أسطورة يونانية: الأب ديدالوس Dédale وابنه إيكاروس Icare اللذان سحنا، لقد تمكن الأب من صنع جناحين لولده ليتخلص من سجنه، إنه يمثل التقنية التي بواسطتها يتم التحكم في العالم. أما الابن فقد لقي حتفه بسقوطه في البحر لأنه لم يمثل لأوامر وتحذيرات والده، إنه يمثل رغبة الإنسان الجامحة في الذهاب إلى أبعد حدّ بسبب امتلاكه للتقنيات.

6- René Simon, Ethique de la responsabilité, Cerf, Paris, 1993, p. 173.

7- أخلاق من طبيعة غائية téléologique مثلا الأخلاق الأرسطية.

- 8- Hans. Jonas, Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique, trad.J.Greisch, Parais, 1995, p. 61.
- 9- Ibid, p.62.
- 10- Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 186. [Voir aussi, p. 200].
- 11- Ibid, p. 193.
- 12- Ibid, p. 88.
- 13- تحدث كانط عن الاحترام المتبادل (Le respect est réciproque) بينما تحدث يونس عن اللاتبادل الذي أسس عليه المسؤولية (responsabilité non réciproque) تمثل عمق اللاتماثل (une dissymétrie de fond)
- 14- Hans Jonas, Philosophical essays, from Ancient Creed to technological man, university of Chicago Press, Chicago, 1974, p. 92.
- 15- Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 141.
- 16- Ibid, p. 186.
- 17- Ibid, p. 188.
- النموذج الأصيل للرجل السياسي عند يونس هو الذي يطمح للسلطة المطلقة لممارسة المسؤولية المطلقة وهذا بدوره ينطوي على إغراءات مثل التقدير وفرض الاحترام وقوة التأثير واتخاذ القرارات وترك آثاره في التاريخ إلا أنه يجب أن يترك ذلك جانبا لأنه ينطوي على نوع من الاستبداد والاهتمام بما هو أفضل أي أنه من الواجب عليه السهر على رعاية أفضل لمصالح للمواطنين ويتحول بذلك ممارسة السلطة على الأفراد لتصبح ممارستها لأجل صالح الجماعة:
- 18- Max Weber, Le savant et le politique, Collection Plon, Paris, 1995, p. 129.
- 19- Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 204.
- 20- أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ص 403.
- 21- "La futurologie, "une science de prédiction hypothèque", [انظر الموقع الإلكتروني السابق، ن ص]

ويطلق طه عبد الرحمن على مصطلح La futurologie "غياهب المستقبل"
[أنظر: طه عبد الرحمن، نظام العالم العلمي والتقني (بين الممكن العقلي
والواجب الخلفي)، مجلة الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، العدد 4، 1994،
لندن، ص 104.

Marie Genivière Pinsart, H. Jonas et la liberté, dimension -22
théologique, ontologiques, éthique et politique, Vrin, Paris, p. 169.

Hans. Jonas, Pour une éthique du futur, trad.Sabrine Cornille et -23
Philippe Ivernel, Rivage poche, petite bibliothèque, Paris, 1997,
p. 70.

Les fins humaines -24: الغايات متضمنة في الأشياء ذاتها وتمثل جزء من
طبيعتها وي طرح الإنسان حولها سؤااين أساسيين: ما طبيعة الغايات التي
يدركها في الأشياء؟ وما هي قيمة هذه الغايات -بالنسبة إليه- التي يمكنها أن
تكون الأفضل أو الأسوأ؟

Hans. Jonas, Pour une éthique du futur, Op. cit, p. 71. -25

Ibid, p. 72. -26

Ibid, p. 75. -27

Ibid, p. 76. -28

Martin Heidegger, Etre et temps «Sein und Zeid», Op. cit, pp. 63-64. -29

Hans. Jonas, Pour une éthique du futur, Op. cit, p. 77. -30

Hans Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 157.[voir aussi: -13
[une éthique pour la nature, op. cit. p. 76.

Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p.96. -23

Hans. Jonas, Pour une éthique du futur, Op. cit, p. 92 -33

Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, pp. 101-102. -34

Jean Greisch, La responsabilité pour les génération futures: Le -35
sens éthique de la transmission, Rodrigue Belanger et Simone
Plourde, 2002, p. 93.

Hans Jonas, Le principe responsabilité, op. cit, pp. 162-267. -36

Ibid, p.40. -37

Bernard Séve, Hans Jonas et le principe responsabilité, Esprit n° -38
165, octobre 1990, p. 76.

39- L'heuristique de la peur: ترجمة طه عبد الرحمن: "تحصيل الشعور بالخوف" - [أنظر: طه عبد الرحمن، نظام العالم العلمي - التقني: بين الممكن العقلي والواجب الخلفي، مرجع سابق، ص 103].

أما أنا فقد ترجمته: الشعور بالخوف وسيلة كشفية وأخلاقية وذلك اعتمادا على معنى (euristique ou heuristique) تعني كشفي. ومنهج الكشف méthode heuristique: طريقة تربوية تساعد المتعلم على استكشاف الأفكار بنفسه.

الشعور بالخوف عند يوناس له بعدين أولهما طريقة لتصور الأخطار لأجل تفاديها، البعد الثاني كونه أول ضرورة لأخلاق المسؤولية.

Bernard Séve, Hans Jonas et le principe responsabilité, Op. cit, p.77. -40

G. Hottois, Aux fondements d'une éthique contemporaine, Vrin, -41
Paris, p. 107.

Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p.66. -24

Ibid, p.361. -43

Ibid, p. 69. -44

Tomas Hobbes, Le viathan: traité de la matière, de la forme du -45
pouvoir de la république et civile, trad, François Tricaud, Paris,
Sirey, 1971, p. 124.

Tomas Hobbes, Le viathan: traité de la matière, de la forme du -46
pouvoir de la république et civile, Op. cit, p. 136.

Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 45. -47

-48 «Gnosis und spätantiken Geist» عنوان الدكتوراه الذي نشر على مرحلتين
الجزء الأول نشر سنة 1930، كان عنوانه «Göttingen, Vandenhoeck» أما
الجزء الثاني لم ينشر إلا في سنة 1954.

La religion gnotique, le message du dieu étranger et les débuts du
christianisme, traduction par François Evrard, Flammarion, Paris,
1978.

D. Lecourt, Contre la peur: de la science à l'éthique, une aventure -49
infinie, Presses universitaires de France, Collection Quadrige,
Prais, p. 168.

- 50- يبدو أن يونس يواصل حركة مدفوعة بمحبة في الحلوية السينوزية (Le panthéisme Spinosiste) والقول بوحدة الوجود.
- 51- Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 423.
- 52- Le progrès avec précaution.
- 53- Hans. Jonas, Le principe responsabilité, Op. cit, p. 35.
- 54- تناول كارل ياسپرس (Karl Jaspers) مفهوم الخطر الأكبر Le risque majeur في بحثه بعنوان "السلاح النووي والإنسان" الذي حضره بفرنسا في نهاية السبعينات أنظر:
- Karl Jaspers, la bombe atomique et l'avenir de l'homme, Buchet-Chastel, Paris, 1958.
- 55- [Le principe 15 de l'agenda 21 de Rio de Janeiro]
- 56- Jacobe André, Encyclopédie universelle: les notions philosophique, presse universitaire de France, Paris, 1990, p.202
- لا يوجد تعريف بالإجماع "لمبدأ الحيطة والحذر" (Le principe de précaution) وقد اعتمد العديد من المفكرين على القانون الفرنسي لسنة 1995 لتعريف هذا المبدأ. وهذا ما هو موجود بالضبط عند جاكوب أندري (Jacobe André).
- 57- Olivier Godard, Le principe de précaution: Une nouvelle logique de l'action entre science et démocraties, revue philosophie politique, N°11, Mai 2000, p. 19.
- 58- François Ewald, L'expérience de la responsabilité, op cit, p. 35.
- 59- «La vraie morale se moque de la morale»
- 60- Alain Etchegoyen, La vraie morale se moque de la morale: être responsable, ed. Le seuil, coll. Essais, Paris, 1994, p. 114.
- 61- Ibid, p. 04.

السؤال الاخلاقي عند هابرماس من اختراق الفعل القيمي إلى ايتيقا التحرر

د. علي عبود المحمدوي

مدرس الفلسفة في كلية الاداب - جامعة بغداد/ العراق

يشطر هابرماس فاعليات الإنسان إلى موجّهات نحو الطبيعة، وموجّهات أخرى نحو العالم الاجتماعي، وموجه أخير نحو الذات، وفي تشخيصه لعطب الفعل الأخلاقي وانحرافه بنجده يحذر من اختراق الفعل الموجه للطبيعة (العقل الاداتي) للحياة اليومية ومنظوماتها الأخلاقية والفهمية. وبذلك فتحول مساره نحو عالم المجتمع والمعاش سيحول العقل الإنساني إلى استراتيجي نفعي فينعكس على ممارسات اقتصادية وسياسية وعلمية - خبرائية تحط من قيمة الإنسان وكرامته وكيونته بالنتيجة.

وفي ما يهم موضوع بحثنا يلزم أن نفهم كيف تبدى العقل بشكل من السيطرة العلمية- السياسية، عبر السياقية القسرية أو القرارية الإرادية حول التقنية. ويتضح ذلك المطلب حينما تصبح التقنيات قادرة على إختراق حتى التركيبية البايولوجية للإنسان، وإمكانية التحكم ببنيته الجسدية، وتكوينه القيمي، فإن هذه المرحلة تعد أعنى مراحل الهيمنة والسيطرة على الإنسان بواسطة الخبراء من جهة والسياسيين من جهة أخرى، حد إلغاء حريته، وقتل كل إختياراته، من منطلق التحسين والعقلنة التي يهدفها السياسيون. بمعية العلم، أو العلماء. بمعية الانتماء الفكري السياسي. ويبقى سؤال من الذي يقرر شرعية هذا العمل؟ هو الذي يدفع بضد فاعلية الفاعل الإستراتيجية وطفوها على سطح من الشكوك والتخوفات، تجاه أن يكون الإنسان-المستقبل، قد حددت معالمة بقرار خارجي- تقني، مشفوع بإرادة إنسانية لا تتعلق بالمنفعل ذاته!

هذه المناقشات تشكل جوهر كتاب هابرماس (مستقبل الطبيعة الإنسانية - نحو نسالة ليبرالية)، فهنا التقنية تتداخل مع البايولوجيا، لتنتج (البيوتقنية)، والتي

بدورها تنتج إشكالية الأخلاق المصنَّعة (البيوتيقا)، لتدخل في طبيعة الإنسان وتحديد معالمها، ويبدأ هذا التدخل الوراثي، بحافز ليبرالي هو ترك الدولة لدور تحديد النسل، وطبيعته، والتلاعب به، إلى الأهل، الذي يعدون المغير الأساس للجينوم الإنساني للولد، قبل الولادة، وذلك جزءاً من العقيدة الليبرالية، التي تنزع نحو الفردنة، والحرية الخاصة للأزواج، وما يمس أطفالهم، يقول هابرماس: "إن العلم والتقنية قد تحالفا طبيعياً، حتى الآن، مع فكرة الليبرالية، التي تعتبر أن لجميع المواطنين الحق بالفرص نفسها، من أجل تكييف حياتهم بشكل مستقل"⁽¹⁾، لكن هذه الحالة تثير مشكلة أساسية وهي أن الإنسان المصنع بيوتيقياً، لا يحدد هويته بنفسه وبمحض إرادته، وهذا نقىض الاستقلالية التي تؤسس لها الليبرالية! ويمكن تسجيل الاعتراض على هذه الممارسة-حسب هابرماس- عبر الآتي:

إن التدخل الوراثي قد تم بواسطة شخص ثالث، وليس بإرادة الشخص المعدل وراثياً بالذات.

إن الشخص المعني سيطَّلع استرجاعياً بعد الولادة، على التدخل الذي قد حصل فيه قبل الولادة.

وهذا الإنسان سيفهم نفسه كشخص عُدِّلت سماته الخاصة، لكنه ظل متماهياً مع نفسه، لأنه قادر على اتخاذ موقفاً ما تجاه التدخل الوراثي.

وهو يفرض بالمقابل أن يمتلك بما عدل من شخصيته، تلك التعديلات الوراثية التي حولته إلى موضوع⁽²⁾.

وهذه الخدمات التي يعبر عنها بالتدخل النسالي، تُقدَّم اليوم "أ)"⁽³⁾ بإسم الإستجابة لرغبات حرة معبر عنها من قبل الآباء، لتجنب أبنائهم الإصابة بأمراض وراثية، أو(ب) لتزويدهم بخصائص وراثية جديدة لا يملكونها، من شأنها تقوية حظوظهم للنجاح في مجتمع المستقبل⁽³⁾.

1 يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 34.

2 يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 106.

* التقسيم لفقرتي (أ) و(ب) من وضع الباحث.

3 عبد الرزاق الدواي: تأملات جديدة لهابرماس في مجال أخلاقيات البيولوجيا، ضمن كتاب فلسفة الحق عند هابرماس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2009، ص 11.

وينصب النقد على الفقرة (أ)، لأنها تعطي حق لأشخاص غير معينين بتحديد القيم الإنسانية لشخص لم يولد بعد، وتنتقد الفقرة (ب)، لما تقوم به من الإضافة أو التلاعب بالطبيعة الإنسانية، بواسطة الشخص غير المعني، وذلك خلاف للعلاج العيادي، الذي يخضع له الإنسان بمحض إرادته، فالتدخل التقني مسموح بقدر ما كان بإرادة إنسانية ولا يمس إلا الإنسان ذاته، والتدخل الاستراتيجي هنا، سيكون بمثابة التعاون الثلاثي الطرف (الأهل والتقنية والسياسة)، بذلك يتضح دور اللاعب السياسي في تحديد الإنسان المصنّع حسب إطار أيديولوجي - سياسي معين، ودور الأهل في قمع حرية الإنسان - الابن، ودور التقنية في السيطرة عليه والنيل منه وتحقيق الأمر برمته. وبذلك تنقلب "السيطرة في علم الوراثة البشرية على الطبيعة إذًا، إلى فعل تسلط على الذات [ويتبادر هنا] السؤال التالي: ممّ تأتي السيطرة؟ وعلى من تكون أو على من تمارس؟ يتعلق الأمر على ما يظهر، بسلطة أهل الحاضر على أهل المستقبل، الذي سيكونون موضوعات لا دفاع عندهم، موضوعات القرارات التي يتخذها مسبقاً مخططو اليوم، إن الوجه الآخر لسلطة اليوم هو العبودية اللاحقة للأحياء تجاه الموتى"⁽¹⁾، ومن هذا النص نجد أن مشروع الحدائث يبدأ بالانقياد بهذه الممارسة، فإن هيمنة الماضي وأمواته على الحاضر وأحياءه، الذي رفض مع مشروع الحدائث، يفضي إلى أن تكون هيمنة أهل الحاضر على أهل المستقبل اجهاضاً للحدائث أيضاً.

يمكننا، من خلال التأمل في إنعكاس التجربة البيولوجية على الإنسان، أن نلمح صورتين لمستويات التدخل البيوتقني - البيوتقني في المصير الإنساني، وهي ليست على سبيل الحصر:

التدخل الذي يهدف إلى توفير علاج جسدي، والذي يهدف منه إطالة عمر الإنسان أو المحافظة على سلامة أعضائه البشرية (وهذه هي العيادية، التي بموجبها يكون الإنسان حراً ومريداً لتدخل البيوتقنية في طبيعته الجسدية).

التدخل، الذي اشرنا إليه آنفاً، بمصير الإنسان الذي لم يولد بعد، لكن بإرادة إنسانية خارجية هي إرادة الأهل، وترحيب العلماء وتشريع السياسيين، سيجعل من الإنسان المعدل وراثياً، إنساناً فاقدًا لحرية، واستقلاله، وتتجلى هاتان النتيجتان في

1. يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 61.

تشخيص هابرماس في أن الأشخاص المبرمجين لا يستطيعون اعتبار أنفسهم صانعي سيرهم الخاصة بهم وحدهم دون شراكة، هذا أولاً، وثانياً: إنهم لا يستطيعون، أن يعتبروا أنفسهم على قدم المساواة من حيث الولادة، مقارنة بالأجيال التي سبقتهم⁽¹⁾، وإذا كانت الخطورة واضحة للعيان في موضوع التصرف الخارجي بطبيعة الإنسان الداخلية عبر التحسين النسالي، أو التدخل في تطوير الجينوم، بالإضافة عليه، فالموضوع بالتأكيد سيكون أخطر مع فكرة الاستنساخ البشري، الذي لا يعد تدخلاً فقط، بل وتكراراً للزمن والفكر عبر تموضعه في شخص معاد إنتاجه، وهنا مكنم الخطورة!

ويرى هابرماس إن الإشكاليات التي تنبع من هذا التدخل تمس ثلاثية حقوقية عالمية ترفضه وتجعله مستهجنًا هي⁽²⁾:

- الحرية.

- المساواة.

- الكرامة.

فهناك خرق واضح لهذه المبادئ الثلاثة، فالحرية تتوقف عند تدخل الماضي بما ستكون عليه أفعال الأفراد في المستقبل⁽³⁾، فإختيارات الآباء لتعديلات معينة على أبنائهم لن تكون عندئذٍ إلا قدراً جديداً يفرض ذاته على الأجيال القادمة، لهذا، فباسم الحرية، يقول هابرماس، ينبغي أن نناهض حرية التحسين الجيني⁽³⁾. كما إن التعديل الوراثي يخترق المساواة تخترق ويحولها إلى نوع من التفاوت، "فنحن عندما

1 يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 98.

2 عادل حدجامي: مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانية المعاصرة: سلوتردايك ضد هابرماس، ضمن كتاب البيوطيقا (مجموعة مؤلفين)، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2010، ص 100-103.

* ذلك يذكرنا بقول الإمام علي: (لاتقسروا أولادكم على أخلاقكم فإنهم خلقوا لزمان غير زمانكم)، وإذا كان ذلك بنوع من التربية، فالبايولوجيا التقنية أو البيوتيقا تهدف إلى تلاعب قسري وسابق وغير مرافق، في تحديد ملامح الفعل الإنساني، للإنسان المعدل والمتلاعب به.

3 عادل حدجامي: مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانية المعاصرة: سلوتردايك ضد هابرماس، ضمن كتاب البيوطيقا (مجموعة مؤلفين)، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2010، ص 101.

نستهلك الأجنة ونعدل فيها، سننتهي حتماً وبالضرورة إلى خلق تراتبات في الكائن الإنساني⁽¹⁾، لأن الشخص المعدل بايولوجياً سيكون لن يكون على قدم المساواة مع الشخص الطبيعي. ويعد التلاعب بجينوم الأفراد الذين لم يولدوا بعد انتهاكاً لكرامة الإنسان فهذا التلاعب لا يترك مجالاً لحرية الإرادة والقبول أو الرفض، وستجعله تلك الممارسة شيئاً لا يحمل صفة الإنسانية، لأنه يتحول معها إلى موضوع طبيعي يحمل في طياته الإكراه والامتهان من الآخرين الذين سبقوه، بسبب إمكانية التلاعب والسيطرة عليه، وبلا وعي منه لما يحصل من تعديل في قيمه وتحديد سلوكياته، وذلك مرفوض لأن⁽²⁾ "الكرامة تتأسس على حق الإنسان، وهنا الإنسان المستقبلي، في أن يتحمل تبعات إختياره، وهذا ما ينتفي مع التقنية الجينية، لأن الطفل تحت الطلب لن تكون كرامته إلا ككرامة الآلة التي نعدل فيها ونحدد حاجياتنا منها"⁽²⁾. ويраهن هابرماس على "إنه بمجرد أن يعرف الإنسان أن جينومه الشخصي، قد تمت برمجته، هو عامل يؤدي إلى اضطراب الوضوح الذي بموجبه نوجد نحن بوصفنا جسداً، على ما نحن عليه،... ومن هذا الحدث سيولد نمط جديد من العلاقات اللامتوازية، بشكل فريد بين الأشخاص"⁽³⁾، وهنا تتشوه عملية التواصل، ويصبح الإنسان مسيطر عليه قبلياً، فلا يكون راضياً لما هو عليه، وقد تكون نتيجة ذلك هي عدم رغبته بالحياة التي حددها له غيره، وقد يكون خياره الموت حينها!.

والسياسي هو الرابح الأكبر هنا، إذ إن فضل التقنية، والسيطرة العقدية على الأهل، ينتج قبولاً من الطرف الذي عليه أن يغير الطبيعة الإنسانية للمخلوق القادم، وكذلك تأكيداً لنوع النظام الحاكم سياسياً ومحافظاً عليه، لأنه قد تُسج على شاكلة مايريد، وعلاوة على ذلك، فإنه ينهي التاريخ وصيرورته، عبر تشكيل نوع واحد من الادجلة السياسية، وتكراره على أنه النموذج النهائي لتطور الحركة التاريخية-الإنسانية، غير القابل للتغيير، ويرر ذلك عبر معيارية قانونية تسمح

1 عادل حدجامي: مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانية المعاصرة: سلوتردايك ضد هابرماس، ص 103.

2 المرجع السابق: ص 102.

3 يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص 55.

بإجراء كل ماسبق!، فالتشريع السياسي سيكون هو الفصيل في موضوع النسالية⁽¹⁾، بل إن تحسين النسل كممارسة، ليس بعيداً عما فعلته الأيديولوجيات العنصرية، التي ظهرت في بدايات القرن العشرين، فما مارسه النازية من التطهير العرقي، وإختيار نسل معين للحياة دون غيره، ممكن أن نعكسه، تماثلياً، على مايفعله اليوم أهل الحاضر(علماء، وسياسيون، وذووا الأبناء) في الانحياز وصناعة نوع من العنصرية، وان لم تكن محددة سلفاً كإرادة سياسية، إلا أنها ستكون نماذج مطورة وهجينة وتابعة لإرادات شخصية واقتصادية، بإطار مرجعي سياسي.

لا يقصد، مما سبق، رجحان كفة السيطرة السياسية على العملية النسالية برمتها فهناك وجود لاحتمالية قد تعكس المعادلة نحو العلم ورجاله، وواسطتهم التقنية، فهل كان العلماء البايولوجيون بما قدموه من محاولات لفك شفرة الجسد البشري، يسعون إلى تصنيع الإنسان وتعديله والتلاعب به، بما يواكب إراداتهم، وفقط إرادتهم، بعثها أو مزاجيتها؟ "فطموحات العلماء في هذا المجال تبدو وكأنها لا حد لها، وقد تُفضي إلى إحداث تغييرات فعلية في طبيعة الإنسان كما هي معروفة لدينا حتى الآن"⁽²⁾.

الحقيقة انه لا يمكن تصوير الأمر بهذه السذاجة، إلا إذا كان بالقدر الذي قد يسهم فيه علماء الأدلة السياسية، في دعم الاتجاه البيوتقني - السياسي، لغرض تحقيق تلك المآرب الهادفة إلى حفظ شكل النظام السياسي القائم، أو من الممكن أن تكون العملية بمجملها، وبغض النظر عن فائدتها الجمة، عبارة عن لعبة لاختبار إمكانيات ذلك المجتمع العلمي، في سبر أغوار العالم الإنساني الخاص، وبذلك فهم يحاولون صناعة إنسان على طراز خاص، وقد يكون النتاج هو الإنسان الخارق "السوبرمان"، وهو حلم كثير الفلاسفة، لكن ألا يمكن أن تجرد التقنية الإنسان من إنسانيته؟ وإذا كان الأمر كذلك، فأى نوع من البشرية سنشهد؟ تبحث هذه التساؤلات عن مصير الإنسان في عالم التقنية، وما التصورات السابقة إلا نتاج جدلية التطور والانحطاط، فالتقدم يفترض بواسطة التقنية إمكانية تطوير الإنسان، وهذا ماحصل بالفعل.

1 المصدر السابق: ص 30.

2 عبد الرزاق الدواي: تأملات جديدة لهابرماس في مجال أخلاقيات البيولوجيا، ضمن كتاب فلسفة الحق عند هابرماس، ص 8.

إن أمر النسالة والبيوتقنية، لم يقتصر كذلك على أطراف النقاش الثلاث (الأهل والعلماء والسياسيون) بل تجاوزه إلى حيز خطر جدًّا هو الحيز الاقتصادي، فهناك "توجهات جديدة في مجال الخدمات الطبية الجينية، تقترحها حالياً شركات عالمية كبرى، تستثمر في ميادين الطب والتكنولوجيا الحيوية"⁽¹⁾، وتكمن الخطورة في النسق الاقتصادي على أنه، بممارسته هذه، يجعل الإنسان جزءاً من مطلب السوق، وذلك يقتضي تسليعه، وجعله شيئاً للمتاجرة والصنع!

تبين أن هابرماس يريد من خلال محاربته للتحسين الجيني بالواسطات التقنية وعلم البايولوجيا، يعدّ أمراً مرفوضاً لأسباب أخلاقية وإنسانية، وقانونية، إلا أننا نعتقد أن هنالك تساؤلات توجه لهابرماس نفسه في اعتماده التنشئة والقسر القانوني والاجتماعي وإن كان يمر بمرحلة إعداد تواصلية، إلا أنه يبقى سرياً ويثير المشاكل الأخلاقية ذاتها من كبت الحريات وسحق الكرامة وانعدام المساواة، ولو أخذنا على سبيل المثال: موضوعة الجمعية والتنشئة الاجتماعية والتي تتخذ مشروعا لصنع الهوية الجماعية وخلق التضامن وصناعة وعي ورعاية إنسانية وماشابه، فهي بحقيقتها قسر زمني وشخصي ومؤسسي للأشخاص حاله حال القسر البيوتقني، فكلاهما يهدف إلى تحسين النسالة الإنسانية، ويحاول أن ينفذ مشروع التطوير والتنمية على العقل الإنساني وسلوكه وإمكاناته. هذا مع الأخذ بسلبية القسر من أجل التحسين أما مع الرأي القائل بإيجابيته فإن هنالك تصور عام على ((إن تاريخ البشرية كان دائماً مسار تنقية، فالإنسان كما بين نيتشه هو تاريخ انتقاء الإنسان، تاريخ الإنسان هو تاريخ ترويض الإنسان لذاته... فالبشرية كانت دائماً في مسار تحسين... والتربية كانت دائماً إنتقاءً جينياً تلقائياً، كانت دائماً تقوية للجانب الجمالي في الإنسان، بهذا المعنى لا يبقى هناك من تعارض بين الأخلاق والتقنية، لان الأخلاق والتربية هما معاً تحسين... وبذلك فإن المحافظة على مفهوم الإنسان لن يتحقق بحجه وتحجيمه، بل بفتحه على الممكن، أي بتصوره كما هو في حقيقته، كونه محض إمكان مفتوح"⁽²⁾، ولعل هذا الرأي يقف في قبال رأي هابرماس الضد بالضد، إلا أنه يبقى، في رأينا، أقرب للصواب.

1 المرجع السابق: ص 10.

2 عادل حدجامي: مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانية المعاصرة: سلوتردايك ضد هابرماس، ص 86-88.

إن مناقشة هابرماس السابقة للتقنية والاتيقا البايولوجية، تنصب في إشكالية التساؤل: "كيف نتخذ موقفاً فاعلاً ونحاول أن نجيب عن تحديات التقنية، في إطار تصور أخلاقي إنساني، في زمن خسوف المرجعيات الإنسانية الكلية، وفي زمن يسبق فيه الواقع العملي (تطور التكنولوجيا) التفكير النظري؟ كيف ندافع أخلاقياً عن الإنسان ضد تهديدات التقنية دون أن نسقط في الابتذال ورد الفعل الغريزي؟"⁽¹⁾. وذلك يدعونا إلى العمل باتجاه التواصل بوصفه مورداً للفهم في العالم الاجتماعي وبديلاً عن القسر الاستراتيجي. ولأجل ذلك سيطمحون إلى أخلاقيات بديلة ترتفع عن الممارسة الأخلاقية العملية إلى شروط تحررية وكونية ترعى الحوار والتفاهم والحرية من هيمنة النسق والعلمي والسياسي والاقتصادي. إنها أيتقا النقاش.

1- أيتقا^١ النقاش أو الشروط الأخلاقية لحوار حقيقي:

تشير الأيتقا إلى "الجهود النظرية المبذولة لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق [moral] بمهمتها التاريخية البدئية وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة"⁽²⁾، من ذلك تبين مهمة هابرماس في تأسيس أطر أخلاقية، لتواصل سليم، ومنه يتضح إن مرحلة أيتقا المناقشة مرحلة سابقة للحوار البنّاء وشروط لازم لها.

ويجمع هابرماس بين "الأخلاق النظرية ومبدأ التواصل الشفاف، فالعقل التواصلية بوصفه قدرة بين الأشخاص عامة بحسب قواعد شافة وحيادية، هو الذي يسود مقارنة هابرماس وهي ترجع إلى معايير التعميم الكلي للخطاب، والذي يتيح بلوغ حقل الأخلاق النظرية"⁽³⁾.

1 عادل حدجامي: مسألة التحسين الجيني في الفلسفة الألمانية المعاصرة، سلوتردايك ضد هابرماس، ص 105.

* الاتيقا ETHICS أو الأخلاق النظرية: هي الأطر التي تشكل المعيار الأخلاقي، وقرها عن الـ MORAL أن الأخيرة تُعنى بما هو واقعي وملموس من الممارسات أو النماذج الأخلاقية، ولذلك تسمى الأخلاق العملية.

2 عمر مهيل: مقدمة كتاب هابرماس: أيتقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 7.

3 جاكين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 50.

فبما أن التواصل يمثل "نشاط تبادلي وعلائقي، فإنه يتم بصور شتى كالأصوات والإشارات والصور، لكن يبقى التواصل اللغوي أرقى أنواع التواصل، ومن هنا تطرح الطبيعة الاتيقية للتواصل، أو لنقل، من هنا نصل إلى بعث أتيقيا معينة للتواصل مادامت رسائل التواصل المتبادلة بين المرسل والمتلقي، رسائل غير بريئة... وبالمقدار نفسه أداة للصراع والخصام"⁽¹⁾، ولذلك تمثل أتيقيا المناقشة - حسب هابرماس - شكلاً من أشكال التحرر من التشويه، والوقاية منه، وهي "تهدف إلى تحديد الافتراضات التبادلية للغة، وإلى إثباته شكل التأسيس البينذاتي، أو العقلي للمعايير الأخلاقية المختلفة"⁽²⁾. فهي تشكل إطاراً قلياً للممارسة التواصلية بافتراضات القدرة اللغوية التي يمتلكها كل إنسان، وبأخلاقيات الحوار الذي يتضمن هدفة الوصول إلى فهم مشترك، اعتماداً عليها، وبقدر ما تمثل اتيقا النقاش ذلك البعد القبلي فهي "تقوم بشرح المضمون المعرفي- الإدراكي لمنطوقاتنا الأخلاقية، دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي، ومعروف، مشكل من وقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف، لذا فإنه لا ينبغي الخلط بين المنطوقات الأخلاقية التي تبين ماينبغي علينا فعله، وبين المنطوقات الوصفية التي تحصر مهمتها بتبيان الطريقة التي نرى بموجبها الأشياء كما تبدو في علاقتها المتشابكة"⁽³⁾، لذلك نميز بين أخلاق نظرية هي (Ethics) وأخلاق عملية (Moral) والتي تعتمد على قواعد منطلقة من الواقع.

وبذلك تعد معايير الاتيقا النقاشية منفصلة عن الجانب المادي وتشكل شرعية إلزامية، فلا يؤثر "الجال الواسع للتنوع الثقافي والتاريخي للسلطات الخطابية، المتوفرة في لغات فردية، على حقيقة حصول المشاركين في نشاط، ذي مستوى متميز من التواصل اللغوي، على حرية الإجابة بـ (نعم) أو (لا) على مطالب مشروعة. يتميز موضوع الحرية بحقيقة أن السامع يستطيع تحت إفتراضات مسبقة للفعل التواصل أن يرفض كلام المتكلم عن طريق إنكار شرعيته فقط. المصادقة تعني إذن سلب لا شرعية الكلام. فكلما يسعى المشاركون في تفاعلات إلى تحقيق فهم

1 عمر مهيل: مقدمة كتاب هابرماس: اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 8-9.

2 المرجع السابق: ص 14-15.

3 يورغن هابرماس: اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص 62.

متبادل عن طريق رموز أيا كانت، توجد هناك إمكانيات بديلة للفهم، وليس فهماً، أو فهماً سيئاً، وعلى هذا الأساس يفترض التعاون والصراع مسبقاً خاصية مختلفة. لكن على مستوى الكلام النحوي فقط يمكن أن يتخذ التوافق شكل إجماع منجز تواصلياً، ويفترض التواصل اللغوي فهماً ويتبنى مواقف تجاه مطالب شرعية قابلة للنقد⁽¹⁾.

يقول هابرماس: «إن عملية الوصول إلى الفهم هي عملية تحصيل الاتفاق على أساس قبلي يتمثل بادعاءات الصلاحية والتي تعترف بها الأطراف المشاركة وذلك بدءاً من أرضيات مشتركة لتفسيرات مسلم بها من المشاركين في الحوار، وبمجرد إثارة الشك بخصوص هذه المشتركات أو ادعاءات الصلاحية الأربعة (الحقيقة والصحة والصدق والمصادقية- اللغوية) فإن الفعل التواصل لا يمكن له أن يستمر»⁽²⁾، على ذلك تمثل ادعاءات الصلاحية لأيتيقا النقاش ضرورة قبلية وقسرية لبدأ عملية التواصل الهادف إلى الفهم، ولا يمكن التشكيك بها أو التملص منها.

بذلك تشكل الأطر السابقة للتجربة التواصلية معيار شرعية الخطاب من عدمه، وبذلك فهي تشير إلى نوع من العقد contract الذي يستخدم «للتأكيد على أن المشاركين في التلطف، يجب عليهم أن يقبلوا بشكل ضمني عدداً محدداً من المبادئ التي تجعل التخاطب ممكناً وعدداً من القواعد التي تسيّره، الأمر الذي يستلزم أن يعرف كل واحد حقوقه وواجباته وكذا حقوق وواجبات الآخر؛ إن مفهوم العقد يفترض مسبقاً أن الأفراد المنتمين لنفس السلك من الممارسات الاجتماعية قادرون على الاتفاق حول التصورات اللغوية لهذه الممارسات»⁽³⁾، وتمفصل هذه المعايير في عناصر الخطاب حينما يثير المتكلم «بوضوح مطلب الصدق القضوي، والصحة المعيارية، أو الصدق التام الذاتي»⁽⁴⁾.

1 J.Habermas: The Theory of Communicative Action, V.2, p.73.

2 J.Habermas: On the Pragmatics of Communication, Edited by Maeve Cooke, the MIT press, Cambridge, 1998. p. 23.

3 دومنيك مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحاتين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2008، ص 30.

4 J.Habermas: The Theory of Communicative Action, V.2, p.72.

إن هذه القواعد تساعد الأفعال التواصلية أن تبقى ضمن سيطرة أفعال الكلام والتي تقيم على أساس مناقشات أفضل مرتبطة بأربعة ادعاءات عن صحتها أو شرعيتها، الأولى أن تكون العبارة ممثلة للحقيقة بالنسبة للعالم الموضوعي، وثانيها أن تكون العبارة صحيحة بالنسبة لمعارية العالم الاجتماعي، وأن تكون العبارة صادقة بالنسبة للعالم الذاتي للمتكلم وهذه تمثل المسألة الثالثة أما المسألة الرابعة هي أن تكون العبارة مفهومة أو مدركة، إن هذه الادعاءات الأربعة تشبه البكرات في تشكيل إجماع وهكذا يحدث إعادة إنتاج رمزية العالم المعاش⁽¹⁾ بثقافته، ومعايير الخلقية والقانونية، وسبق وأن قلنا أن التواصل يعيد إنتاج العالم المعاش، عبر تداوية سليمة وتفاعلية حجاجية تعيد بناء البنى المعيارية للعالم المعاش، تبين أهمية اتقيا النقاش في إنتاج تواصل سليم، وتحديد منهجية التداول اللغوي التفاهمي، وإعادة تشييد البنى داخل العالم المعاش، بل وكشف الحقيقة بمطلقها، لأنها خاضعة لترابطات «بين الأقوال في المحاجة»⁽²⁾، وتلك الإعادة للبناء تقتضي تواصل مستمر، وآليات اجتماعية فعالة، تؤكد الالتزام بقواعد تظهر نتيجة اتفاق متبادل في المجتمع، وإن مثل هذا الاتفاق المتبادل يقتضي بالضرورة حكم على أفعال الكلام مبني على ادعاءات الصحة أو الشرعية⁽³⁾.

يقول هابرماس: «إن المشاركة الفعلية لكل فرد معني هي وحدها الكفيلة باستشراف التشوهات الناتجة عن التأويل الناطق بإسم المصالح الشخصية، وعليه وانطلاقاً من هذه المقاربة التداولية، فإن كل واحد منا يصير هو ذاته المرجعية الأخيرة التي يمكن استحضارها لتحديد ما ينضوي تحت لواء المصلحة الشخصية من غيره، من جهة أخرى ينبغي على الوصف الذي يشكل قاعدة انطلاق كل منا لتصور مصالحه أن يظل في متناول الذي قد يمارسه عليه الآخرون، وعلى أية حال،

1 Doug Wilson: The Theory of communicative action and the problem of the commons, Paper presented at the Second Annual Conference of the International Association for the Study of Common Property, Winnipeg, p.4, 1991, Manitoba, 26-29 Sept

2 يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ص 377.

3 Doug Wilson: The Theory of communicative action and the problem of the Commons, p.6.

وفي ضوء القيم الثقافية التي تم تأويل الحاجيات في إطارها، شريطة أن تكون هذه الأخيرة، جزء لا يتجزأ من ذلك التقليد الذي نشارك فيه بين ذاتياً، ذلك أن مراجعة القيم المنظمة لعملية تحديد الحاجيات ليست مسألة يمكن للأفراد أن يحصلوا عليها منفردين⁽¹⁾، بذلك فإن المشاركة الفعلية للتواصل الهادفة إلى الفهم والنقاش حول المتطلبات الاجتماعية، لا بد بها من أن تحضر كتشكل بين ذاتي لا ينحصر بالممارسة الفردانية لتحصيل الحقائق تجاهها، وذلك يشترط لانجاز هذه الوجهة التداولية إفتراض المقدمات الأتية لهذه النقاشات، وهي بدورها تحضر كمستويين محددين لتلك العملية (المستوى الأنطولوجي والمستوى الأكسيولوجي).

2- مستويات أتيةا النقاش:

تتجلى أتيةا النقاش في مستويين محددين لبرنامجها:

الأول: مستوى إفتراضات أنطولوجية (وجودية): وهو أنني إذا لاحظت واقعة ما، فإنني افترض وجود عالم موضوعي، وعندما أفصح عن شعور معين، فإنني افترض وجود عالم ذاتي خاص بي، وإذا ما راعيت معياراً ما فإنني بالتأكيد افترض وجود عالم اجتماعي، يجب مراعاته بهذه المعايير.

الثاني: مستوى الإفتراضات الأكسيولوجية (القيمية): وهو مستوى أكثر شمولاً، وهو يعتمد على ممارسة التأمل تجاه التناقضات الأدائية أو التداولية، وتنتج عن ذلك التأمل الإفتراضات القيمية من الصدق المعاكس للكذب والحقيقة المعاكسة للريبة أو الشك، والصحة ومعاكستها للخطأ، وتلك القيم يجب أن يؤسس لها حسب آفاقها الخاصة، بنوع من القبلية، بمعنى الإفتراضات الانطولوجية في المستوى الأول⁽²⁾، ويتحقق معنى التناقض الأدائي من خلال عدم قيام الشخص المشارك في الحديث بانجاز عمل يناقض بين أركان أتيةا النقاش (الصدق والحقيقة

1 J.Habermas: Notes pour fonder une éthique de la discussion, moral et communication, trad, Christian Bouchindhomme, paris, ed du cerf, 1986, p.89.

نقلا عن جان مارك فيري: فلسفة التواصل، ص 152.

2 جان مارك فيري: فلسفة التواصل، ترجمة وتقديم عمر مهيب، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر، ط1، 2006، ص 71-72.

والصحة) المنعكسة على الفعل الكلامي^(١)، وبصورة أوضح أن يعطي وعداً بشيء غير حقيقي مثلاً، فهو يصدق باعتباره يريد أو ينوي إيفاء بالوعد، إلا أن الأمر مستحيل التحقق لتناقضه مع مجال آخر هو إفتراض الحقيقة، كما لو وعدتُ إنساناً بأنني سأعطيه الشمس، إن إعطاء الشمس لشخص معين هو أمر غير معقول، ولا يمكن أن يكون حقيقي إلا أن الشخص المتكلم إذا نوى وقصد تحقيق ذلك الفعل فهو سيقع في تناقض في الفعل الأدائي المعتمد على الانجاز والمرتبط بفعل كلامي، وبذلك يتضح التمايز بين مجالات القيم، وذلك يتبين قليلاً كإفتراض، فمجال الصدق يتميز عن مجال الصحة وكذلك عن مجال الحقيقة، وهذه القيم كل منها تفترض وجود عالم خاص بها، تحده وتنبثق عنه، وتتعلق به. وعلى سبيل المثال حينما نأخذ الاتجاه مابعد الحدائي فإنه ينكر الحقيقة لكنه حينما ينقد الحدائـة ويكتب في هذا المجال حججاً إنما يريد أن يصل إلى الحقيقة أو يقولها، وهذا تناقض أدائي واضح. وهكذا في كل الأقوال التي تدعي الحقيقة لكنها تناقض شروطها في تركيب الخطاب أو أسسه.

وفي عودة لاتيقي النقاش، وما تعنيه من "الشروط الشكلية التي لا يمكن التفكير في ممارسة النقد بدونها، [علاوة على] الإفتراضات المتعلقة بمظاهر العالم وبالمزاعم المميزة للصلاحيـة"^(٢)، ونستطيع أن نوجز ادعاءات أو إفتراضات الصلاحية هذه (منظومة اتيقا النقاش)، والمنبثقة عن دمج المستويين السابقين، بالآتي:

أول هذه الإفتراضات هو المعقولة والتي تعتمد على انجاز جملة مركبة تركيباً صحيحاً باحترامها قواعد اللغة المستخدمة، وهذا الإفتراض لا يتعلق بأي ادعاء سابق للصلاحية، كما مع الصدق والصحة والحقيقة.

يتعلق الإفتراض الثاني بالحقيقة المتضمنة في القول، وهنا يجب أن يشير القول إلى واقعة موجودة، في العالم الموضوعي، وذلك معنى الأقوال التقريرية.

* الفعل الكلامي: أحد المفاهيم الأساسية في اللسانيات التداولية، ويعود الفضل في تنظيره إلى أوستن كما ساهم في تعميقه سيرل، والمقصود به هو الوحدة الصغرى التي بفضلها تحقق اللغة فعلاً بعينه (أمر، طلب، تصريح، وعد،...) وغايته تتمثل في تحقيق تغيير في حال المتخاطبين. (ينظر: دومنيك مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد بجاتين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2008، ص 7).

الإفترض الثالث هو الصحة، وهو خضوع التلفظ البيّناني إلى معايير منتجة من قبل المجتمع بإجماع سابق، معترف به، وشرعي.

والرابع هو إفترض الصدقية، وهو ما يسمح به للتعبير عن نوايا المتكلم وبطريقة صادقة وبعيدة عن التضليل والكذب والسفسطة⁽¹⁾، وذلك يقتضي عدم الشك في إخلاص الذوات المهتمة بموضوع المناقشة.

يرى هابرماس إن هذه الادعاءات هي ملازمة لفعلنا الخطابى، كلما تلفظنا داخل عملية تواصلية،⁽²⁾ فهي ادعاءات تحضر بصورة ضمنية في تفاعلنا اليومي [فنحن] نطرح في كل تواصل لغوي أربعة ادعاءات شرعية أما مفردة أو مجتمعة: أولها إن ما نقوله يمكن فهمه، وثانيها أن مانقوله حقيقي، وثالثها أن مانقوله صائب أو صحيح، ورابعها أن ما نقوله هو تعبير صادق عن مشاعرنا⁽³⁾.

يرى البعض إن هذه المبادئ لا يتيقا النقاش تشابه الطموح الذي سعى إليه كانط في ثلاثيته النقدية (نقد العقل المجرد ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم) وذلك الطموح ينعكس عند هابرماس في ما يقدمه من نموذج يهدف إلى الوصول إلى حقيقة المعارف، وعدالة التصرفات والأفعال، والتعبير الحقيقي عن الذات في صدقها⁽⁴⁾، وهذا التقارب وإن كان فيه وجه من الصحة إلا أنه لا يطابق مقولة هابرماس في مطامح اتيقا النقاش.

نقرأ الفاعلية التواصلية على أنها الكيفية التي تتم فيها معالجة⁽⁵⁾ الحقيقة عندما لا يمكن أن تباح هذه الأخيرة أبداً من قبل سلطة عليا، وعندما نعلم أن كل ملفوظ يخضع حتماً لسياقات محددة، ويتطلب ذلك المرور إلى نظرية تتعلق بصلاحية أو مقبولة الملفوظات لذلك تقترح نظرية الفاعلية التواصلية تناول الحقيقة كسيرورة لتبادل الحجج، تتم حسب إفترض يتعلق بقيام اتفاق إجماعي، وهو إفترض موجود في بنية اللغة نفسها، تلك هي أخلاق المناقشة⁽⁶⁾، وعلى التي تتعلق بالممارسة الكلامية.

1 حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت.. النظرية النقدية التواصلية، ص 146.

2 ألن هاو: النظرية النقدي، ص 231.

3 إيف جورنيه: يورغن هابرماس.. التواصل أساس الاجتماع، ضمن كتاب جان فرنسوا دورتي: فلسفات عصرنا - تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضاياها، ص 166.

4 فرانسوا أولد: هابرماس.. جدلية العقل الحديث، ضمن كتاب مسارات فلسفية (مجموعة مؤلفين)، ص 158.

وإذا كان المهم هو الأداء أو الفعل الخطابى الموجه نحو الآخرين بهدف الفهم، فإن الأشخاص الذين يشتركون "في تعامل [تفاعل] ينسقون مشاريعهم بالاتفاق فيما بينهم على أمر موجود في العالم؛ أنا المتكلم، والآخر الذي يتخذ موقفاً إزاء هذا العمل الكلامي، يعقدان الواحد مع الآخر علاقة بين شخصية، تستجيب هذه العلاقة لبنية تتعرف من خلال النظام الذي تشكله - في تلاقيهما المتبادل - منظورات المتحدثين والمستمعين والأشخاص الحاضرين الذين لم يشتركوا بعد في عملية التبادل، يقابل هذا النظام، أن أي شخص يستعمل هذا النظام يعرف كيف يتبنى منظورات ضمير المتكلم وضمير المخاطب وضمير الغائب، وكيف يحلها الواحدة ضمن الأخرى، في إتجاه أدائي، هذا الإتجاه للمشاركين في تبادل يتوسطه اللسان يتيح للذات أن يكون لها مقابل ذاتها علاقة أخرى... وهي خيار يسقط في اللحظة، لما بين الذاتية التي ينتمي لها اللسان"⁽¹⁾، يريد هابرماس أن يبين إن على الأشخاص المشاركين في الحوار البينداتي، وبقبولهم باتيقا المناقشة (ووجوبها عليهم) أن يجعلوا الممارسة التواصلية، في إنتاج المعايير، تتسم بالكلية، فيأخذ احدهم دور الآخر كمستمع ومتكلم وملاحظ وغائب يحتمل قوله في رفض أو تأييد موضوع النقاش، بذلك يأتي برنامج اتيقا النقاش كسقف يظل كل العملية التواصلية، كضوابط مجردة وكلية وعندما "نعتمد الموقف النظري ونقبل التموضع على مستوى الخطاب، بل والفعل التواصلى عموماً، نجد أننا وضعنا دفعة واحدة وبشكل ضمني على الأقل بعض الافتراضات التي لا يوجد بدونها إجماع ممكن؛ لذلك افترضنا تفضيل القضايا الحقيقية على القضايا الزائفة، والمعايير الصحيحة (القابلة للبرهنة) على المعايير التي ليست كذلك، [وبناءً على ذلك] فإن لقاعدة الصلاحية، الخاصة بالكلام بالنسبة لكائن حي يعيش في إطار بني التواصل في اللغة العادية، الطابع القسري لإفتراضات شمولية (كلية) ومحتومة واستعلانية (متعالية)"⁽²⁾.

وأخلاقيات النقاش هذه، هي الوحيدة التي تستطيع ضمان كلية وشمولية المعايير من جهة، واستقلال الذوات الفاعلة من جهة أخرى، وذلك من خلال الإمكانية التي تمنحها هذه الأتيقيا للبرهنة على صحة الدعاوى التي تقدمها المعايير،

1 بورغن هابرماس: القول الفلسفي للحدثة، ص 455-456.

2 بورغن هابرماس: بعد ماركس، ص 118.

لأنها تدعي الصحة التي وافق عليها الجميع وذلك لان النتيجة ستكون تكوين نظري لإرادة عامة منبثقة عن النقاش الخاضع لهذه الأتقيا، والأخلاق التواصلية هنا شاملة، لأنها تخضع كل الجزئيات (المعايير القانونية الخاصة) لها، وكذلك هي وحدها التي تؤمن الاستقلال الذاتي، ذلك لأنها تتيح الفرصة للفاعل بالمشاركة في تشييد بنية تواصلية بإرادة كاملة ومستقلة بواسطة الوعي الخاص⁽¹⁾.

وجد هابرماس في أتقيا النقاش القدرات، العامة والقبلية، المطلوبة لأداء ناجح لأفعال الكلام في الممارسة التواصلية، وذلك يزود الفاعلين بأساس لنقد الأيدولوجيات والهيمنات التي قد تنتج عنها، ومنه تصيب التواصل بالتشويه⁽²⁾.

الحقيقة إن هذه الافتراضات أو الادعاءات لصلاحية الحوار، وعبر ممارسة تواصل سليم وغير مشوه، تفترض أيضاً، مجتمعاً مثالياً تستطيع أن تنسق الفاعلية التواصلية فيه بصورة خالية من التشويه والتحريف والادجة، بذلك فالحوار المفترض والمقدم من هابرماس يأخذ صورة مثالية هادفة نحو إيجاد ذلك البعد النظري الأخلاقي الذي يستطيع أن يحكم البراكسيس العملي في الحياة الاجتماعية (التواصل).⁽³⁾ "إن الحوار المثالي هو مجال بينذاتي خالص، وحينما لا توجد قيود أو حدود تعرقل التواصل الحاصل من الحوار المثالي فإن الاتفاق الجماعي العقلاني الحر يتحقق، إن هذا الاتفاق يشكل قاعدة ضد كل ادعاءات الصدق التي يجب قياسها، وهو ما أصبح حجر الأساس الذي به يمكن أن نحكم على المواقف وادعاءات أطراف الحجاج، وما أن يحصل نوع من القهر أو الهيمنة على هذا الاتفاق فإن التواصل السليم ينتفي"⁽³⁾.

الفعل التواصلية يتوجه حسب المعايير النابعة من التداوت، والجاري العمل بها نحو تكاملية في السلوك (التفاهم)، ويفترض الفعل التواصلية، الكلام، كقاعدة للصلاحية والمشروعية، وإن مقتضيات أو ادعاءات الصلاحية الشاملة (الحقيقة والصحة والصدق والمعقولية) التي يطالب بها المشاركون في الفعل التواصلية عبر التداول اللغوي، تجعل التوافق الجماعي أو الاتفاق الإجماعي ممكناً⁽⁴⁾.

1 رودجر بونر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 270-271.

2 غالي حسين دواجي: الفاعلية التواصلية عند هابرماس، ص 300.

3 جورج لارين: الأيدولوجيا والهوية الثقافية، ص 214.

4 يورغن هابرماس: بعد ماركس، ص 46.

إن السبيل إلى تحقيق هذا الاتفاق، كما تبين، هو «اللغة التي يمكن من خلالها بلورة تواصل اجتماعي سليم، مادامت لا تأخذ ولا تقبل إلا بالإلزام الذي تفرضه الحجة الأقدر والأفضل... الأمر الذي هيأ هابرماس إلى تبني فرضيات علم التداول اللغوي ليثبت أهلية الفعل التواصلي... والمهم هنا أن فكرة التواصل تنبع من اللغة، أي لغة تقدم البرهان، والقناعات لا تُقبل إلا بمقدار ما تقدم برهانها»⁽¹⁾، وهذه هي حلقة الوصل بين أخلاق نظرية تحكم سلوك التواصل، والبحث في مضمون التواصل اللغوي الذي على أتيقا النقاش أن تحكمه، وتحدد كيفية إنتاجه تواصلاً صحيحاً، قائم على التداولية كوسيلة للتفاهم بين المتحاورين. لذلك يمكن تلخيص خصائص أخلاقيات النقاش بما حاوله هابرماس من رسم أطر نظرية الفعل التواصل لتعبر عن «إرساء معقولة سلوكية، مفادها إن شخصاً معيناً ومهما يكن محيطه الاجتماعي ولغته وشكل حياته الثقافية، فإنه ليس بمقدوره عدم الانخراط داخل الممارسات التواصلية، ومن ثمة لن يكون في مقدوره كمحصلة أن لا ييدي اهتماماً ببعض الافتراضات التداولية، التي نعتقد بأنها ذات منحي عام»⁽²⁾، وتلك هي ضرورة أتيقا النقاش وصفتها، فهي:

- عامة وكلية ومتعالية وقسرية لأي نوع من أنواع الخطاب.
- لازمة لآليات كشف الحقيقة في العالم الموضوعي.
- وهي لازمة الافتراض، إذ لا تواصل سليم بدونها.
- كما تشكل ضرورة لمسطرة عمليات التعبير، والتزام الصدق الذاتي للمتكلم.
- وإلزام ضرورية لصنع المعايير، وإخضاعها للفحص، الشامل، والمتكرر.
- تقوم على البعد اللغوي، كأداة، ومادة موضوعية، لذلك فهي تبحث في ما يمكن أن تنتجه - اللغة من فعل حسب ضوابطها.

1 حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، ص 67.

2 يورغن هابرماس: أتيقا النقاش، ص 30.

خلاصة

تغدو مسألة الهم الذي يسكن هواجس هابرماس، موضوعاً منحصراً بمتابعة مسار الاقحام والخلط بين فاعليتين لعاملين مختلفين بغية تحويل الإنسان إلى شيء وتسليعه في عالم منخور بالضياح والتشتت الاستهلاكي، فنراه يبدأ بنوع من التشخيص للداء مع الاستراتيجيات واختراقها لعولمنا الخاصة وقيمنا المعيارية، فيجعلها عرضة للتحسين والقبولة والصناعة. ويجد في الإطار المتعالي الذي يتأسس على فكرة أيتيكا النقاش منفذاً من تلك الأزمة. فيعود هابرماس إلى أدوات ترانسنتندالية ولغوية وقصدية في محطة الحوار ليضمن بيئة من كلام مثالي خالي من الهيمنة بما يتيح تأسيس معايير جديدة تكون الأخلاق منطلقاً شكلانياً لها وموضوعاً قيمياً كمنتج للاتفاقات في تلك المناقشات والحوارات فيغدو الحوار محكوماً بمجردات أخلاقية ومنتجا لمضامين أخلاقية وكيفية تقرير ما هو مقبول منها من دونه.

أيتيقا المناقشة

نحو الإجابة على التحديات المعاصرة

لأخلاق ما بعد الميتافيزيقا

سعاد حمداش

جامعة المدية-الجزائر

تقديم:

يشتمل أي مشروع ذهني على مجموعة من المبادئ يسعى فيها الإنسان إلى ترتيبها قصد تمييز الحقائق وتصنيفها عبر سرورية يربطها نظام الفكر، الذي يتجلى كصورة الظاهرة في العقل؛ إذ تتكّس الصور في المخيلة الإنسانية بُغية الكشف عن حقيقة الموجودات، التي هي بؤرة الماهية الإدراكية للتصورات؛ حيث يتم ذلك عبر امتلاك اللغة باعتبارها الوسيط الأساسي لفهم وتأويل كنه الشيء المدرك، ويمثل ذلك مرحلة التأمل النقدي عبر ممارسة عقلانية تجسّد لنا منطقاً مميّزاً في التفكير، حيث يكون الحافز الأساس في إثراء الخبرة البشرية وتنمية بعدها التداولي.

وعليه تمتلك الذات نشاطاً واعياً مركباً بين البراكسيس والالتزام القائم على الفطرة البشرية، من حيث هدف تحقيق الحاجة والمنفعة العامة وفق نظرية القيم-أكسيولوجيا- من خلال كيفية تحديد طبيعة السلوك الإنساني وقوامه المعرفي، حيث تتجسّد هذه القيم من خلال فعل التصوّر وممارسة الفعل، وعلى ذلك الأساس تكون القيم "هي تلك الأشكال المتنوعة التي يفرضها الفاعل ويُصادق عليها إنّها أشكال المرغوب فيه... وهي تبدو لنا من جانبيين يضمهما (كانط) في مقولات المشاهدة والرمز والنمط وأنّه أحد هذين الجانبين يمتدّ إلى الغائية... والجانب الآخر يرجع إلى الغاية الأخلاقية، وهكذا تكون تجربة القيمة ذاتها تجربة أشكال شكلية من

شأنها على حد تعبير (ليوتار) أنها تمفصل أشكال الغائية المتشكّلة مع أشكال التخلُّق... إنها رموز مهمات مفتوحة على نحو لا محدد⁽¹⁾.

هذه الأشكال الغائية والمهمات الانفتاحية يجسّدها أثر الفعل ونشاط الممارسة العقلانية، فالفعل يحقق بعدا نفعيا لحظة سد الحاجة في انبثاق المعنى وتجليّ الوضوح، وعليه فإنّ "شرط ظهور الحدث هو تحقّق حالة الأشياء كما أدّت إليها الغاية المبتغاة... فالشرح الغائي هو المنطق المضمّر في كل استعمال لمفهوم الحافز. بمعنى التصرّف في..."⁽²⁾.

إذ يُقدّم "فعل ما بنية سلوك تعبري لأنّه يتضمن محتوى افتراضيا قابلا للتعيين"⁽³⁾. حيث أنّ "تركيب المنطق بالضبط على مقولة العلّة الفاعلة، بمعنى القصدية التي تقوم فيها بشيء ما، تعتبر فكرة نظام العلّة الفاعلة هي مفتاح المنطق العملي"⁽⁴⁾.

وفي استخلاص نتائج منطقية بصيغة رمزية برهانية من خلال معيارية تصنيف السلوك والممارسات والمواقف عبر الحكم عليها؛ تكون المعرفة العملية قوامها العقلانية كخاصية تعبّر عن العمل النقدي والتأويلي من خلال ملكة التمييز والترتيب والتصنيف، وذلك من أجل تكوين معيارية الفكر وتقوّده وضبطه وتقييمه، فالمرحلة العملية هي لحظة تكوثر المعرفة عبر آلية العقل الفعّال، إذ أنّ "التكوثر فعل عقليّ، فلا تكوثر إلّا بالعقل والمقصود بذلك أنّ العقل لا يقيم على حال وإنما يتجدّد على الدوام ويتقلّب بغير انقطاع"⁽⁵⁾.

وعلى ذلك الأساس تكون ملكة الحكم هي الغاية المستهدفة من تنوير العقل وتحسيد أكسيولوجيا كونية تحقق لنا مصلحة معرفية، وبالتالي مصلحة في تكوين

1 جان بول رزفبر، فلسفة القيم، تعريف: د. عادل العوّا، ط1، عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، 2001، ص 17.

2 بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر: محمد براءة وحسان بورقية، ط1، دار الأمان، الرباط، 2004، ص 155.

3 م. ن، ص 132.

4 م. ن، ص 168.

5 طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ص 21

عالم واقعي-مجتمع- قائم على أسس البرهنة والحجاج إذن الحد من العنف لإرساء ديمقراطية المجتمع المفتوح من خلال دوغماتية العقل الحجاجي الذي قوامه الفعل التواصل والافتتاح على الآخر، فالأخلاق سبيل المنفعة والسعادة عبر أثر التواصل الفعال، إذ أنها تتحدد في تحقيق حيّز العمل والتفاعل كمارسة وتفكير، حيث أن "نموذج العمل كما يصفه (هابرماس) ينطوي على أوجه شتى تشكّل المقطع الجانبي للقيم الأخلاقية: الأول من طبيعة غائية يعرب عن عقلانية فعل الفاعل... والثاني وهو من طبيعة قيمية... والثالث هو من طبيعة درامية من وجهة نظر التمثيل الذي يواجه به الفاعل الجمهور لتحقيق وجهة رابعة وهي الحقيقة التي تتم سائر القيم السابقة وهي: قيمة الصواب والعدالة والاقتناع"⁽¹⁾.

هذه هي الواجهة المعرفية النقدية التي اجتمع عليها الفيلسوفان الألمانيان "يورغن هابرماس" و"كارل أوتو آبل" من أجل تأسيس أخلاق جوهرية قوامها العقل المعرفي العملي، من خلال الاهتمام بالفعل الإنساني ومتابعة كيفية تصرّفه مع ذاته أو العالم من حوله، حيث أصبح أمر مراجعة أكسيولوجيا القيم والأخلاق أمرا ضروريا مع المعاصرة والتقدم التكنولوجي، فكانت الغاية هي مراجعة الإرث الكلاسيكي والعقل العملي الكانطي تحديدا، من أجل دعم ضرورة التفكير في أخلاق كلية مبنية على أسس عقلانية ومبادئ علمية؛ من خلال ثلوث العقل/الأخلاق/العلم ابتغاء تشيد مجتمع مثالي يفتح على نقاش أكثر ومحاكاة أوفر ما يجعل ممارسة الأحكام والتصرفات أكثر نزاهة في التقييم.

يمثّل كارل أوتو آبل اتجاهها معاصرا لمدرسة فرانكفورت النقدية، الذي يعرف بالتداولية البراغمية، إنّه فيلسوف ألماني من مواليد 1922، كان بروفيشورا للفلسفة في جامعة فرانكفورت، كما أنّه كان مشاركا في مقدمة أوروبا للمذهب البراغماتي الأمريكي خاصة مع بورس، وفي الأصل مع هابرماس فيما يسمى المدرسة الثانية لفرانكفورت، وتكمن أهمية عمله المؤسّس بمكانة النقاش الفلسفي المعاصر وذلك من خلال الوضعية التي أسّسها بالمشاركة مع هابرماس، لكن تظلّ الفريدة خاصة بكل منهما، وذلك تحت اسم إيتيقا المناقشة.

1 جان بول رزفتر، فلسفة القيم، تعريب: د. عادل العوّاء، ط1، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان 2001. ص 93.

تعدّ إيتيقا المناقشة براغماتية ترنسندنالية موجهة لتأسيس "صلاحية كونية لمبدأ الحق والفرسانية" وهي تمثل أيضا إيتيقا المسؤولية بالمعنى المراد عند ماكس فيبر وجوناس، وبالتالي تبقى إيتيقا المناقشة ممارسة جوهرية للديمقراطية والفكرية الروحية، إذ هي بطريقة ما ذلك الممر الذي يسمح بولوج المسعى الداخلي لكل فرد والحياة الاجتماعية.

وعليه نجد أنّ معظم أعمال آبل ترتكز على التاريخ ومفهوم اللغة في الثقافة الأوروبية، كما أنّه مهتم بإشكاليات التواصل وباستيمولوجية العلوم الإنسانية من خلال تحليل مفاهيم الشرح والفهم، هذه المقاربة التي أدت به إلى إعادة المكافحة على أشهر النقاشات لأوائل القرن العشرين (التي تضمنت بشكل خاص ويليام دلتاي وماكس فيبر) فيما يتعلق كذلك بالميتودولوجية-المنهجية- التي تسمى بالعلوم الروحية.

فالأعمال الأخيرة لآبل، وُضعت بالتعاون الوثيق مع يورغن هابرماس، حيث ركّز على تطوير "أخلاق الخطاب" في دفاعه عن موقف يُعرف بـ "البراغماتية المتعالية" التي تطالب بالعودة أساسا إلى كانط. كذلك شارك في إبراز الفلسفة الأمريكية بشكل أعم البراغماتية مع (وليام جيمس وجون ديوي جورج هيربرت ميد) في ألمانيا. وإنما هو أيضا ناقد مهم مثل فيتغنشتاين وهيدجر، هذا ما سمح له ليتبوأ مكانة وسطى لتقليدين مركبين بين الفلسفة التحليلية الأنكلوساكسونية والفلسفة الهيرمينوطيقية. وفي هذا الإطار فإنه شرع ليطور نظرية الأخلاق لتكون كونية (بالمعنى الكانطي)، مفتوحة لجميع المتحدثين؛ حيث يكون من الواجب القضاء على كل تلك العوائق التي تحول دون تواصل.

هذا التيار الذي يمثله آبل مع هابرماس يتضمن مهمة الحرية والعقل على صعيد التقدم العلمي، ويتجسّد ذلك من خلال إعادة بناء لقيم التنوير، انطلاقا من أخلاق القيم لأرسطو، أخلاق المنفعة لستيوارت ميل، أخلاق الواجب عند كانط وأخلاق المسؤولية عند ماكس فيبر، حيث أنّ مبادئ هذه المراجعة العقلانية والتحررية تتضمن أصلا ما ينبغي أن يكون.

وعليه فإنّ أخلاق المناقشة كما أسّس لها آبل وهابرماس لا تبحث عن حكمة ما، بل تنطلق من رؤية نقدية وتقدّم ذاتها في سياق الأخلاق الكانطية مع نزعة

تجديدية، تسعى لإرساء معالم نظرية تواصلية قوامها النقاش والحكم النزيه بين الحق والواجب، ويعود ذلك أصلا إلى أصول معرفية توثق مجموع هذه التصورات والمفاهيم النظرية المتناسقة، التي توفر نمطا راقيا بين المعرفة والمصلحة إذ أنه "في اللحظة التي نتصور فيها المعرفة باعتبارها وسيطا للتواصل، تكون العقلانية إذن إمكانية الأفراد المسؤولين والمشاركين في العملية التفاعلية من خلال توجيه الوظيفة إلى متطلبات الصلاحية التي تتموضع على إعادة معرفة بينذاتية"⁽¹⁾.

وفي إطار تأسيس فضاء عمومي ديمقراطي تعمه أخلاقيات المناقشة، يستدعي ذلك الدفاع عن حقوق الإنسان حتى يتمكن من التعبير عن آرائه ويساهم بشكل فاعل في تعزيز الحريات العامة والفردية للإنسان، من خلال الاحترام المتبادل للخصوصيات الثقافية، لهذا يعتبر موضوع حقوق الإنسان بالنسبة لآبل وهابرماس من المواضيع التي تحتاج حاليا لتدخل فلسفي وتأمل عقلائي نقدي، وهابرماس نفسه حاول استثمار الأسس الفلسفية لنظريته التواصلية لمقاربة هذا الموضوع، مقترحا في هذا السياق "التفكير في الوضعية الهيرمينوطيقية التي تسمح بالدخول في نقاش حول موضوع حقوق الإنسان المثار بين مشاركين ينتمون إلى ثقافات مختلفة، وذلك بهدف الوصول إلى تفاهم بين مختلف المشاركين عن طريق تبادل الأفكار والاعتراف المتبادل فيما بينهم، بالرغم من اختلاف خلفياتهم الثقافية"⁽²⁾.

وعليه ينطلق هابرماس في مشروعه لإعادة بناء الهيكل النظري العام لمدرسة فرانكفورت مستندا إلى نقد صارم للوضعية المنطقية خاصة عقلانية كارل بوبر النقدية، حيث يرى أن البحث في مجال العلوم الاجتماعية أمر معقد بكثير؛ لأنه بحث يتجاوز التحليل إلى التأويل، ويتضح هدفه في إبراز التداخل بين الذات والمواضيع حيث نجده يتحدث عن ذلك في كتابه "المعرفة والمصلحة"، ويبيّن ثلاثة أشكال من المعرفة تأسيسا على أن المعرفة هي دائما مرتبطة بالمصلحة البشرية:

1- مصلحة تقنية Intérêt technique: ويتمحور حول تطبيقات العالم التجريبي لتلبية حاجات مادية معينة.

1 Cité par Dominique Janicaud dans Le tournant théologique de la phénoménologie française, «Tiré à part», L'Eclat, Combas, 1991.

2 Habermas, J.: «Vérité et justification» Tr. Rainer Rochlitz. Gallimard. 2001, p. 259.

2- مصلحة عملية **Intérêt pratique**: تهتم أساسا بعملية التواصل بين الأفراد وبين الجماعات الاجتماعية المختلفة، وذلك من خلال تأكيدها على اللغة كأداة للتواصل وإفهام من الطراز الأول.

3- مصلحة تحريرية **Intérêt d'émancipation**: تقوم على ملاحظة الأفعال والأقوال المشوهة المتولدة عن ممارسة القوة، ومن ثمة محاولة التحرر منها ومجاوزتها إلى تأمل ذاتي معبر⁽¹⁾.

وينطلق كذلك آبل من تحديد نظريته في التواصل من خلال المنعطف اللغوي، باعتباره وسيطا بين الذات الفاعلة في الحوار، الذي منح الفكر الفلسفي المعاصر الوسائل الضرورية لاكتشاف العقل المحسد في الفعل التواصل. بالتالي سيظل الهدف هو المراجعة والسعي وراء تقييم الأحكام لتثبيت عقلانية النزاهة بين الحق والواجب.

كان ذلك مجموع التصورات التي ركّز عليها هذا المقال الذي قمنا بقرائه وترجمته، حيث حاولت في هذا التقديم أن أسلط الضوء على بعض من الغايات والإشكاليات التي تتحكم في هذا المقال، والتي لا تنفصل عن الأسس المعرفية التي استند عليها كل من آبل وهابرماس في صياغة فرضيات عقلانية لإرساء مفاهيم نظرية وتحليلية، لكون المقال قراءة نقدية لنظرية أفعال النظرية التواصلية والسلوكات الفردية، بهدف تقييم الوضع الديمقراطي التحرري للفرد في ظل مواكبة التطور التكنولوجي والعلمي الحاصل.

إنّ المشروع المعرفي لنظرية التواصل أساسه بنية العقل الأخلاقي في تكوين بنية للعقل النقدي، إذ إنّ "برنامج التأسيس البنائوي... يمكن وصفه بموقف الوسط بين العقلانية النقدية والتداولية المتعالية في مسائل التأسيس"⁽²⁾ كما يقول آدموندس، ويمكن تطبيق ذلك على البرنامج الكوني لكل من آبل وهابرماس.

لذلك تكون الإشكالية الأساسية لهذه القراءة إجمالا تسعى لاستنطاق إمكانية تأسيس إيتيقا عقلانية علمية وعملية في آن. فهل من الممكن أن يتحقق ذلك وسط

1 كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، تر: د. عمر مهيل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005، ص 14/13.

2 آدموند أيسالون، الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية، تر: أبو يعرب المرزوقي، الدار المتوسطة، أريانة، تونس، 2009، ص 344.

التقنية؟ هل العقلانية براديفم التواصل؟ وكيف تكون الممارسة المعرفية نشاطا أساسيا لكل مناقشة حجاجية؟

إيتيقا المناقشة: الإجابة على التحديات المعاصرة لأخلاق ما بعد الميتافيزيقا

(أ). لويز بيرناردو لايت أروجو

النص الأصلي:

ملخص:

إنَّ حركة "إعادة تأهيل *r habilitation* العقل العملي" في العشرية الأخيرة تستند بال ساس إلى أرسطو وكانط. ولكن عودة المواضيع الإيتيقية الأرسطية والنظرية الأخلاقية الكانطية تتوسط فكر هيجل ومحاولته في إتمام التركيب بين النموذجين الكلاسيكيين والحديثين للفلسفة التطبيقية. إذ إنَّ "إيتيقا المناقشة" عند كارل أوتو آبل ويورغن هابرماس هي برنامج مسجِّل في الحركة الكانطية للنظريات الأخلاقية الجديدة، انطلاقا من تجسيد بعض التحفيزات الهامة للنقد الهيجلي بالنسبة للكونية المجردة. وفي هذا المعنى، تعدّ الإجابة عن التحديات المعاصرة لأخلاقية ما بعد الميتافيزيقا تتموضع ضمن مفارقة بين الحكم المطلق والنسبية.

إنَّ إيتيقا المناقشة المقدّمة من قبل كارل أوتو آبل، ملهمها الأول، تعتبر إجابة على الوضعية المعاصرة للأخلاق، حيث التحدي الأساس يكمن في "اتساع غير متوقع-بما أنه كميا لا كيفيا-للنتائج والآثار الثانوية عن الأفعال الجماعية للإنسان في ميدان العلم والتقنية المؤسّسة عليها" (آبل، 1994، ص 13)⁽¹⁾. تتميز هذه الحالة بملامح جديدة تفرض حدودا لأشكال تقليدية للإيتيقا، وتتطلب تشكيل البرنامج

* البروفيسور لويز بيرناردو لايت أروجو يدرّس بجامعة دولة ريو دي جانيرو (UERJ)، برازيل

1 آبل، ك، أ. إيتيقا المناقشة. باريس 1994، ص 13. أحلت بالخصوص إلى هذا البحث الحديث. أنظر كذلك لنفس المؤلف، البحث الأكثر قدما مقتطف من عمله المهم التحويل والفلسفة (1973): الإيتيقا في عصر العلم. أولوية المجتمع التواصلّي ووأساسيات الإيتيقا. ليل، مجلة جامعية في ليل، 1987.

الذي هو على دورة تعقيده. يجب على الفلسفة اليوم حسب آبل أن تواجه إشكالية تبدو متناقضة بأساس عقلي لإيتيقا عصر العلم. يتعلق ذلك بالتناقض؛ لأنّ العقلانية العلمية تأخذ بعين الاعتبار ضروريا الكلية العالمية للأخلاق macro-éthique planétaire والمسؤولية، بسبب نتائج سيرورة العقلانية التي تكون ناقلة وهي نفسها في عصرنا التي تجعل المبدأ مستحيلا في تأسيس عقلانية الإيتيقا الصالحة كونيا؛ وهذا ينتج حيادية، من وجهة نظر أكسيولوجية للعقلانية التقنية- دور فعال واستراتيجي- التي تحدّد الشكل الحديث للعقلانية بصفة عامة.

إنّ تأليف مجموعة حجاجة أساسية ومتناقضة للمركز العقلاني، ضروري ولكن يبدو غير ممكنا في صلاحية إيتيقا كونية في عصر العلم- النتيجة التي وصفها ماكس فيبر Max Weber مثل سيرورة عقلانية أو كخيبة أمل désenchantement للعالم- لاحظ أن الفلسفة في النصف الأول من القرن العشرين:

من جهة، نجد اختلاف العلوم الوضعية الموجهة لوظيفة نموذجية في عقلانية العلم الصافي أكسيولوجيا. فهي لا تقيم فقط على الفلسفة النظرية. بما أنّها نظرية العلم، ولكن أيضا الميتانظريات للاقتصاد والقانون: إنها مجموع ميدان العقلانية الإجرائية المتعارف عليها علانية. في هذا المنظور يمكن للقيم والمعايير الأخلاقية أن تكون مدركة باعتبارها قضية للأحاسيس أو القرارات غير العقلانية، باختصار باعتبارها مسألة خاصة- مثل الدين. وتحديدًا في حدود العقلانية الإجرائية المعروفة علانية يمكنها أن تدخل في الرهان، بما أنّها سلطة تكاملية لفلسفة العلوم الوضعية، والقيم الوجودية؛ كما خطّط لها ماكس فيبر، يعود عليها فعل تيمة إشكالية القيم الأكسيولوجية النهائية، غير العقلانية والخاصة" (آبل، 1994، ص 24-25).

كما أن العلم الوضعي sciento-positivisme والوجودية شكلنا نظاما حقيقيا للتكاملية التي ليست بالنسبة لآبل متجاوزة تماما، بالرغم من حركة "إعادة تأهيل العقل العملي"⁽¹⁾ في العشرية الأخيرة.

ليس من الأمر الهين اقتراح إطار تأويلي لمختلف الميولات المؤكدة انطلاقا من السبعينات في حقل الفلسفة العملية عامة. وما هو بالتأكيد في الحقيقة أنّ إيتيقا المناقشة

1 Riedel. M.(éd). Rehabilitierung der praktischen Vernunft, 1972-1974 هذا التعبير متداول بانتشار أوسع، وتجد أصلها في.

إما في الإصدار التأسيسي الآبلي، إما في إصدار إعادة البنائية الهابرماسية، تمثل برنامجا مسجّلا في الحركة الكانطية للنظرية الأخلاقية الجديدة، التي تأخذ بعين الاعتبار بعض مظاهر الدلالة للمفاهيم الأخرى المنافسة. في هذا المعنى، يقدّر آبل الإتيقا الخطابية التي يجب أن تعتبر تيمة الصوت الجيّد لحياة الإتيقا الجوهرية، في تعظيم المرافق والمؤثرات الأخلاقية، التي هي مركز إتيقا المناقشة المعاصرة، باعتبارها متكاملة ومتراطة ببرنامجهما الخاص لتأسيس عقلاني للواجبات⁽¹⁾، في الحقيقة أن "اليوم كما قلت في مادة الفلسفة العملية، تنمو المناقشة من خلال منابع ثلاثة- الإتيقا الأرسطية، المنفعة والنظرية الأخلاقية الكانطية. في هذا الحقل الحجاجي الثري بالشدة، جزأين يتصلان بهيكل في نظريته للروح الموضوعي و"تجاوز" الأخلاق في الحياة الإتيقية، الذي أراد إتمام التركيب بين الفكر المجتمعي الكلاسيكية فكر الحرية الحديثة والفردانية" (هابرماس 1992، ص 95). هذا التأكيد ليورغن هابرماس يسمح لنا بفهم وضعية تشغل بالنظرية الخطابية في النقاش المعاصر في مادة الفلسفة الأخلاقية والسياسية، كذلك نظرة كارل أُو آبل حسب برنامج البحث الذي يتألف من إجابة وحيدة ممكنة حول الإشكالية المتناقضة لإتيقا ما بعد التقليدية postconventionnelle.

لا أهتم هنا بالخلافات بين المفكرين حول نطاق مدخل وحدود تأسيس براغماتية متعالية من وجهة نظر أخلاقية للشمولية، انطلاقا من براغماتية الافتراضات المسبقة للحجاج عامة. وما هو على الرهان في هذا النقاش أننا نعلم إمكانية ما، من جهة ضرورية ومن جهة أخرى تكون تأسيسا نهائيا للإتيقا، إذ حسب جون مارك فيري يكون:

الفرق بين البراغماتية المتعالية عند آبل والبراغماتية الشمولية عند هابرماس مرتبط هنا: بما أنّ آبل تكفل بالسعي المتعالي الذي يتضمن استخراج الفرضيات

1 آبل، ك. أ. إتيقا المناقشة، مرجع سابق الذكر، ص 9-11 و 27-32. يتحدّث الكاتب في هذا الشأن عن طفرة "البحوث التي هي في الواقع قابلة للملاحظة في تأسيس الأخلاق" مثل جون راولس (نظرية العدالة: 1971)، هانس جوناكس (مبدأ المسؤولية: 1979) وآلسيدير ماكلنتري (بعد الفضيلة: 1981) كما يمكننا إضافة نظرية بول ريكور (الذات عينها كآخر 1990)، المفكر الذي لا يعين آبل. هذا يعتبر على الرغم من أننا "غالبا ما هو حاضر في البحوث التي تنظر في إزالة إشكالية التأسيسي، إما للتفكير في الاتجاهات التي تأثرت بهيدجر والآخر فتغنشتاين الذي يؤكد تعذّر التقاليد وأشكال الحياة.

النظرية المسبقة والنهائية من افتراضات المثالية الضرورية للعمل فإن هابرماس سيتكفل باتجاه أكثر فينومينولوجية يتضمن كشف الافتراضات المعيارية المسبقة التي ترافق التطبيقات الاتفاقية. يهدف آبل لوضع الأساس، بينما هابرماس يتعهد بإعادة البناء.⁽¹⁾

علما أن المهم في شأن هذين الفيلسوفين يكمن في الدفاع عن نفس المقاربة النظرية لإيتيقا المناقشة وهدفي، بكل بساطة، يتضمن وضع أدلة واضحة على بعض المظاهر البارزة في هذا المفهوم، من أجل القول كذلك أنها كانتوية وما بعد هيكلية بالنسبة إلى مبادئ التحديّات المعاصرة لأخلاقية ما بعد الميتافيزيقا.

ينجذب السجال بين الفلاسفة أكثر اليوم، من خلال قراءة هابرماس⁽²⁾، حول الثمن الذي كان يجب أن يدفعه في إقامة مفهوم ما بعد الميتافيزيقا للأخلاق المستقلة. هذا الثمن أكثر امتدادا في ارتباطه بالخصائص المركزية للفلسفة الأخلاقية الكانطية- علم الأخلاق، علم المعرفة والشكلانية-؛ حيث الأثر الأساسي يكمن في تأسيس وجهة نظر حول نزاهة الحكم الأخلاقي. نجد أن المفاهيم الكونية للعقل منحدره من منظور منفتح من قبل كانط التي أنتجت أكبر عددا من الاعتراضات المستوحاة من أرسطو وهيجل، وتأخذ إلى تجريد أكثر قوة وفي هذا المعنى، فإنها تتطلب تغييرا غير قابل لحقيقة هدف الإيتيقا، فالسؤال الوجودي في معرفة كيف تؤدي اتجاها جيدا. إن وجهة النظر الأخلاقية تشترط تجريد التحفيز المطلوبة لتصرف أخلاقيا، في الوضعية المعطاة كل مرة وحياة الإيتيقا الملموسة. كما أن علم الأخلاق والأدبيات déontologie يقود أولا إلى فصل تجريدي بين

1 فيري، أ. م. فلسفة التواصل 1: تناقض قوانين الحقيقة في التأسيس النهائي للعقل. باريس، 1994، ص 55. أنظر كذلك: آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، باريس، طبعة إكلات، 1990؛ هابرماس، ي. "يعين البرنامجي ليؤسس إيتيقا المناقشة" في: الأخلاق والتواصل. باريس، 1986، ص 63-130؛ إيتيقا المناقشة، م. س، ص 165-177.

2 لما يتابع، أنظر هابرماس، ي. إيتيقا المناقشة، م. س، ص 76-82. حسبه، من بين الاتجاهات الثلاثة المأخوذة من قبل الإيتيقا انطلاقا من انبثاق العلوم التجريبية الحديثة، أحد إقصاء قدرة الحكم الأخلاقي في ميدان العقل، والأخرى في الحد من منطق الأخلاق في نموذج عقلانية الوسائل-النهائية، "فقط كانط من منح للحكم الأخلاقي مكانة في ميدان العقل العملي، ومن خلال ذلك هي مطالبة المصادقة على المعرفة" (ص 77). هذه القراءة ترتبط مع قراءة آبل، المذكورة أعلاه، حول الدلالة الحديثة للعلوم التقنية.

الصواب-الحق- والجيد، بين الواجب والميل ثم علم المعرفة تجعل من ممثل-و وكيل- الأخلاق غير قابل للإحساس بالنسبة للسياق وأصما بالنتائج المترتبة عن الفعل. والشكلانية أخيرا مع تجريدها للمؤسسات وأشكال الحياة المتواجدة، تؤدي مفاهيم ذرية للشخص وللمفاهيم التعاقدية للمجتمع. كل هذه الانتقادات، تأخذ ذرة الملح cum grano salis من إيتيكا المناقشة، وضعنا تحت شروط الفكر ما بعد الميتافيزيقا، أمام بديل عودة الأرسطية أو تغيرات المقاربة الكانطية. التحول الكوني لأخلاقية كانط، كما لاحظناها مع آبل، هي الاتجاه المختار من قبل الخطاب الأخلاقي Diskursethik باعتبارها الإجابة الوحيدة الممكنة لتحديات الإيتيكا المعاصرة.

إذا أخذنا الممر الأخير لهايرماس المذكور أعلاه، فإنه يمكننا ملاحظة نتاج إعادة تشكيل ما بين ذاتي في النظرية الأخلاقية للإلهام الكانطي. فذلك يتعلق بصيانة المستوى ما بعد الاتفاق للهوية الأخلاقية، التي وصلت من قبل المقاربات الكونية. المشتركة في الأخذ بعين الاعتبار الاحتياطات بالنسبة لتجريدات علم الأخلاق، علم المعرفة والشكلانية؛ حيث تكون هي الرسالة. إذ إن فلسفة هيكل في الحقيقة أساسية في هذه الإشكالية. حتى أنه من الممكن القيام بإعادة بنية الخطاب الفلسفي من الحداثة التي هي أساس للأجيال الهيكلية القادمة، ومن خلال هذا يمكننا تمييز ثلاث وجهات نظر نقدية للعقل الحديث⁽¹⁾، يعتبر هايرماس أن الاتجاهات المأخوذة في الإيتيكا في هذه الأعوام الأخيرة المحددة بجزء كبير من قبل غلط استيعاب الاعتراضات التي كانت في وقت هيكل تنهض ضد الأخلاقية الكانطية. يعتقد هنا حول الاتجاهين الاثنين الملهمين من قبل أرسطو وكانط- الذي يستوجب إضافة الحالة الخاصة للمذهب النفعي، باعتباره البديل الأكثر تداولاً للمذهب اللزومي conséquentialisme الحديث- الذي يهدف إلى تأسيس الأخلاق حول أساس ما بعد ميتافيزيقي. "إذ يعتمد المشتركون الإرث الهيكلية انطلاقاً من منظور الإيتيكا الأرسطوطاليسية الجيد، ويهملون المذهب الشمولي الخاص بالقانون العقلي، فإيتيكا

1 في هذا الموضوع أنظر هايرماس، ي. الخطاب الفلسفي للحداثة. باريس، غاليمار، 1988 (خاصة الفصول الثلاثة الأولى). وينفع أيضاً قراءة المقال المفجر لتيمة الحديث عند هايرماس: "الحداثة: مشروع لم يكتمل". النقد، 413 (1981)، ص 950-967.

المناقشة تأخذ بعين الاعتبار النظرية الهيكلية في إعادة المعرفة ابتغاء قراءة بينذاتية للحمية التصنيفية، دون دفع أي ثمن في انحلال الأخلاق عبر الحياة الإيتيقية. إنها تعقد بحزم مثل هيجل، بالعلاقة الداخلية بين العدالة والتضامن، ولكن في الفكر الكانطي " (هابرماس، 1992، ص 95). وهذا يدل أن الإيتيقا التواصلية تطالب مكانتها في التقليد الكانطي لأخلاقية الديانات والأديان *déontologie* (التي تركز حول مساءلة أساس صلاحية منظور الأوامر ومقاييس الفعل) (المعرفي الذي يركز حول الفكرة التي يتصرف فيها القرار حسب بعض المقاييس، كذلك اختيار المقياس ذاته هو على الأرجح حقيقية) والشكلائي (يقدم فقط الإجراء الشكلي للمحاجة الأخلاقية)، دون التعرض إلى تفنيد السياقية المعاصرة.

إن تجسيد بعض الحوافز المركزية للمذهب النفعي وإيتيقا أرسطو، التي تنتسب أيضا إلى الاختلافات في استخدام العقل العملي حسب معنى "الواجب" - "Sellon" - الذي يفترض على الفرد في بعض الحالات، وتفسر بالتحديد من خلال الأخذ بعين الاعتبار الأساس الجيد للانتقادات ضد إيتيقا الاعتقاد التجريدي، في هذا القياس، إيتيقا المناقشة "تكاد تكون بالمعنى التأكيدي، إيتيقا المسؤولية" (بمعنى ماكس فيبر وبمعنى هانس جوناكس) - وتواصل البروز باعتبارها علما للأدبيات أو الأكسيولوجية للتجاه الجيد (آبل، 1994، ص 8-9). تغير إيتيقا كانط يمكن الإمساك به من خلال اختلافات ثلاث: التي هي على حدّ تعبير هابرماس، فاصلة لإيتيقا المناقشة؛ هذه الأخيرة تملل مذهب العهدين، وتتجاوز المقاربة المحضة للمنطق الأحادي وتغير النموذج الدوغماتي في تأسيس الأخلاق عند الفيلسوف Koenigsberg.

فيما يتعلق بالمظهر الأول لرفض الاختلاف التصنيفي بين العهد النومي *nouménal* والعهد الظاهري *phénoménal* فإننا "لا ندرك الضرورة تقريبا متعالية إلا من خلال المواضيع المهيأة للفهم الداخلي الموجه لوظيفة متطلبات الصلاحية، التي هي مقيدة وتفترض فعل الكلام والتصرف تحت الافتراضات المسبقة المثالية. الفصل *haitus* بين الوضوح والمدرّك عقليا والتجريبي محتزل إلى الشدة التي تعرّف عليها انطلاقا من القوة العاملة - الواقعية - الافتراضات المسبقة واقعيًا، في وسط العمل اليومي التواصلية" (هابرماس 1992، ص 24). بالنسبة للاختلاف الثاني المرتبط بالإطار المرجعي للمعرفة الأخلاقية الانفرادية - فمن خلالها ندرك هوية مفترضة مسبقا بين

الإرادات الخاصة والكونية- فالمنافسة الخطابية Diskursethik "تحسم بالعكس الفهم الداخلي حول قابلية الكونية للمنافع إما نتيجة المناقشة العامة المنجزة بين ذاتيا" (مرجع سابق). وفيما يتعلّق بالدعوى الثالثة، فإنّ إتيقا التواصل "ترفع الادعاء بحل الإشكالية الأساسية التي قد أزاحها التحليل الأخير من خلال استخدام طريقة العقل- في تجربة الإرغام في الواجب- بفضل استنتاج U" (المبدأ الأساسي للقابلية الكونية) انطلاقا من الافتراضات الكونية المسبقة للمحاجة" (هابرماس، 1992، ص 24).⁽¹⁾

إنّ لب التغيير للفلسفة الأخلاقية الكانطية هو إذن المرور من منظور مركز حول المواضيع المعزولة، التي يكون فيها سلطة التشريعات الذاتية مرتبطة بالكفاءة الوحيدة للفرد وتأويل بينذاتي لحتمية التصنيف؛ حيث تهيمن فكرة التفاهم المتبادل المطلوب من قبل المناقشة العقلانية. كما هو معنى إعادة تشكيل وجهة النظر هذه حول نزاهة التقييم للأسئلة العملية، المؤولة في تنوير نظرية المناقشة، حسب الذي "لا يمكن أن يتطلب صلاحية المعايير التي هي مقبولة (أو يمكن أن تكون) من قبل كل الأشخاص باعتبارهم مشاركين في المناقشة العملية" (هابرماس، 1986، ص 114).⁽²⁾ هذا المبدأ "D" الذي يكون فيه المحتوى معياريا هو مفهوم النزاهة، أضحى عمليا بالنسبة لإشكالية أخلاقية لمبدأ القابلية للكونية "U". وحسب هذا فقط يمكن أن نتطلّب صلاحية المعيار الذي فيه تكون "النتائج والآثار الثانوية بطريقة قابلة للتنبؤ تنتج في الحقيقة أن المعيار قد كان مدركا كونيا في قصدية الاكتفاء بمصالح كل طرف، ويمكن أن تكون مقبولة هكذا [sic] دون إرغام من كل الأشخاص المعنيين" (هابرماس، 1992، ص 123)⁽³⁾ يجب أن نلاحظ من جهة،

- 1 هذه الاختلافات جدّ مهمة من وجهة المعرفة إذا "اعتراضات هيجل من كانط"- باختصار، ضد شكلانية المبدأ الأخلاقي، الكونية المجردة للأحكام الأخلاقية المؤسسة، عدم القدرة على الإرادة وإرهاب الاعتقاد المحض الراسخ- "متكافئ (...)" أيضا لإتيقا المناقشة (إنه سؤال مشكل في العنوان الفصل الأول لهذا الكتاب: ص 15-32).
- 2 من أجل تشكيلة وضعية-إيجابية-لنفس المبدأ، أنظر مثلا: إتيقا المناقشة، مرجع سابق، ص 17.
- 3 لقد تجنبت السؤال الشائك في العلاقة بين مبدأ المناقشة ومبدأ الكونية عند هابرماس الذي يتجاوز حدود هذا المقال. يجب أن أقول على الأقل أن التطور الحديث لنظرية المناقشة (أنظر القانون والديمقراطية، باريس، غاليمار، 1997، خاصة الفصل الثالث) ونترك السؤال مفتوحا من انحذار المبادئ انطلاقا من الافتراضات الكونية-الشمولية-مسبقا للمحاجة. وهل يتعلق الأمر في الأساس بانحذار "د" أو "ي" من محتوى يتضمن هذه الافتراضات المسبقة؟

أن مبدأ الشمولية يعمل كنظام عام للمحاجة الأخلاقية، وفي هذا المعنى فهو ليس إلّا إجراءً يهدف إلى اختبار صلاحية المعايير المولدة من قبل العمل التواصلي يوميا. ومن جهة أخرى، فإن إجراء إيتيكا المناقشة يأخذ بعين الاعتبار المظهر الأهم في توجيه الأفعال بوظيفة النتائج، لتكريم إيتيكا المسؤولية المعاصرة.

هذه الإستراتيجية في إعادة التأويل الخطابية للحمية التصنيفية تسمح بالإثبات مرة واحدة الرابط الكانطي بين الشمولية والمعرفية والقضية الهيكلية في الفردانية باعتبارها سيرورة منظمة اجتماعية. وفي مقال مشهور في الستينات بخصوص "فلسفة الروح" لهيكل يركز هابرماس على المهمة الجدلية للعلاقة الأخلاقية باعتبارها المكان الذي يكتمل فيها التوالد الذاتي للمواضيع (هابرماس، 1973، ص 163-211).⁽¹⁾ إن فهم وعي الذات باعتباره نتيجة "لصراع من أجل إعادة المعرفة" سمح لهيكل أن يهاجم المفهوم الكانطي حول الإرادة المستقلة، ولا نرى عند كانط إلّا اختزالا لفعل الأخلاق إلى فعل من نمط منطق أحادي، الذي يملك موضوع تناسق الإدارة الخاصة والإرادة الشمولية عبر اختبار الكونية. إنه مبدأ الفعل الذي يشمل صحيحا الموضوع الفردي الذي يمكن أن يؤكد اكتشافه لقانون عقلائي، صالح للكل: البينداتية هي تجريد المواضيع المتضمنة في سياق التفاعل على الأساس الذي يرافق إعادة معرفة متبادلة⁽²⁾.

"في الحقيقة أن الأشخاص لا تصبح أفرادا إلا بواسطة المنظمة الجماعية socialisation" ما أكدّه هابرماس في نصه الحديث، "يترتب على ذلك الاحترام الأخلاقي الموجه للفرد غير قابل للتعويض وباعتباره فردا من أفراد المجتمع والمشارك إذن العدالة في التضامن" (هابرماس، 1998، ص 56).⁽³⁾ تعين هذه المفاهيم مبادئ مميزة، لكنها مكتملة وتتعلق بنفس المصدر الأخلاقي، مفهومة مثل نظام الحماية لصالح البشر الضعيفة المنفردة من قبل النظم الاجتماعية. يتعلق ذلك بقطبين أيضا

1 ظهر هذا المقال أصليا في عام 1967.

2 ما يجعل ضروريا وجهة نظر إيتيكا المناقشة، وضعنا لسؤال عن "الأنانية solipsisme المنهجية"، وحول "فهم اللغة مثل كائن ثانوي باعتبار الفكر الذي هو أحاديا بالأساس" - افتراضين مسبقين متجذرين في الفلسفة الحديثة، بما في ذلك كانط.

3 ترجمة كتاب Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie نُشر في عام 1996.

حول المظاهر ذات الأهمية في قوانين الفرد (مساوٍ للاحترام) وكذلك المجتمع (المسؤولية التضامنية). أيضا يمكننا أن نفهم لما هابرماس يعتبر أن النقاش بين الليبراليين والاجتماعيين⁽¹⁾ حيث نقطة الاختلاف المركزي هي في أولوية الحق على الجيد ولا يهم أمر المناقشة الخطابية إلاّ تحت مظهرها "الابستمولوجي" وليس تحت "أنطولوجيا المجتمع"؛ لأنّ "الاعتراضات الاجتماعية ضد مفهوم الفردي للشخص أو ضدّ مفاهيم الذرائعي للمجتمع، لا تمسّ المفاهيم الأساسية لإيتيقا المناقشة [...]. هذا يعتمد وضعية توسطة إلى حدّ المشاركة مع "الليبراليين"، إنّ الفهم الأخلاقي *déontologique* للحرية، الأخلاقية والقانون هو نتيجة للتقليد الكانطي، ومع الاجتماعيين، فإنّ الفهم بينداتي للفردانية مثل التنظيم الاجتماعي ناتج عن التقليد الهيكلية" (هابرماس، 1992، ص 180)، إنّ الهدف الأساس لأية نظرية يكمن في تناسق حرية القدماء مع حرية الحداثيين، بمعنى الاستقلالية العامة الجماهيرية مع الاستقلالية الذاتية الحرة، بطريقة تأكيد الرابط الداخلي بين السيادة الشعبية وقوانين الإنسان.

في هذا الشأن تركزت نظرية المناقشة على الأقل في الوجهة الهابرماسية التي تموضع على المفارقة الحقيقية بين المطلق والنسبي، باعتماد المفهوم الإجرائي - بمعنى حجاجي، مؤسس على بينداتية لغوية - للعقل العملي من أجل إزاحة التأسيسية الميتافيزيقية، وإعادة البنية التاريخية. فهذه المفارقة المتكررة يمكن التخلي عليها من أجل كل فكر فلسفي يجب أن يقيم برنامج الإيتيقا الخطابية. فإنّ الإجابة المهيأة للسؤال الكلاسيكي حول تعليل أحكامنا الأخلاقية، من خلال إطار جديد للمجتمعات الجديدة المتعدّدة والخاصة بضمانات نهائية للطبيعة الدينية أو الميتافيزيقية⁽²⁾، ربما ليست

1 في شأن هذا النقاش المركب وسط الفلسفة الأنكلوسكسونية التي تترجم الرهانات الضرورية للمناقشة المعاصرة في مادة الفلسفة الأخلاقية والسياسية، أنظر: بيرتان، أندري؛ دا سلفيرا، بابلو؛ بورتواس، هيفري (في التنظيم)، الليبراليين والاجتماعيين، باريس، PUF، 1997. فيما يتعلق بعلاقته مع نظرية المناقشة، إقرأ: بنحبيب، سيليا "In the shadow of Arstotle and Hegel: 1989-1990"، ص 1-31؛ باينس كناث. "The Liberal-communitarian controversy and communicative Ethics" الفلسفة والنقد الاجتماعي، 14 (1988، ص 293-315).

2 في موضوع التأسيس العقلاني المقترح من قبل النظرية الخطابية للأخلاق بعد إهمالك الأسس الميتافيزيقية والدينية للإيتيقا، أسمح لنفسي أن أرسل قراءة مقالي حول: "عقلانية الإيتيقا الحجاجية مقابل علمانية حديثة"، منشور في أعمال الكونكرس وتجمع المجتمعات لفلسفة اللغة الفرنسية (جامعة لافال - كوباك: 18 أغسطس - 22 أغسطس 1998).

الأنسب-الأفضل- . ولكن طريقته في مواجهة الإشكالية الموجهة من خلال الفكرة التي من خلالها لا يكون التعدد الثقافي مناقضا مع الشمولية الأخلاقية - بالعكس، لأنهما يفترضان مسبقا- اقترح أهميته في النقاش الإيتيقي المعاصر. يبقى معرفة إذا كانت مقارنته البيئذاتية تتطلب حلا مقنعا للسؤال القديم لكن دوما قابل للتجديد، لتمفصل بين مبادئ الشمولية للعدالة والمفاهيم الخاصة للجيد، الذي هو على مركز الفلسفة العملية بصفة عامة⁽¹⁾.

خلاصة

جماع قراءتي، أن نظرية أخلاقيات المخاطبة تتمثل في صيغة المشاركة الممكنة باعتبارها الكوجيتو الخاص الذي يوجهها نحو علمنة التصرف الإنساني، وقد تجسّد ذلك في القراءة النقدية بين آبل وهابرماس من خلال إعادة بنية الخطاب الفلسفي، وتبرير عملية إعادة تأهيل العقل العملي كما هو مؤسس عند كانط، فكان أمر مساءلة التداولية المتعالية ضرورية لما قدّمته من تحويل للفلسفة، إلى جهة اللغة والنقاش تأثيرا بهيدر والأكسنية وتدشيننا للمنعرج اللغوي، إثرها تنبثق مفاهيم جادة تتمحور حول الذات، التواصل، النموذج، أفعال الكلام ومنطق المحاججة، فأضحت العقلانية بنية أخلاقية تفاعلية للتواصل والحجاج في آن.

إن التمييز بين العقل النظري والعقل العملي أصبح أمرا ضروريا في البحث من جديد عن حدود التصوّر الكانطي للأخلاق وفي العلاقات الممكنة بين المعرفة والفعل، بين مفهوم الحق والواجب، وفكرتي الاقتناع الذاتي والمسؤولية الاجتماعية والإنسانية، وعليه تحقيق فلسفة نقدية نسقية من خلال وظيفتي العقل: النظرية والعملية الأخلاقية، الشيء الذي يساهم في تحقيق عقل تواصلي قابل للنقاش والإنصات للآخر.

وعلى أساس نظرية الأخلاق يعلّل كارل أوتو آبل وجود عقل عملي مبدؤه التعليل والتدبير والحجاج، في إطار إجرائية تداولية براغماتية متعالية، ما يعطي قيمة تأسيسية للتواصل من خلال منعرج لغوي أساسه التبليغ والتواصل عبر الكلام،

1 الوضع الحالي للنقاش محدّد بطريقة جيّدة، حسب وجهة نظري، من خلال المناقشة بين راولس وهابرماس: النقاش حول العدالة السياسية، باريس، CERF، 1997.

بمعنى تبادل الآراء ووجهات النظر بالتالي تقبل رأي الآخر بكل حرية واحترام، ذلك ما يمنع عنف المجتمعات وينمي وتيرة الفكر والمناقشة.

صفوة القول، إن كل من آبل وهابرماس قاما باستحضار مبدأ الكلية والأخذ بعين الاعتبار الغاية الإنسانية لأنها لب تطور المجتمعات، وبالتالي السعي إلى مراجعة الإرث التنويري وإعادة صياغة النموذج الكانطوني للأخلاق، من خلال الالتزام بقيم كونية تبرّر الفعل الأخلاقي في حدّ ذاته، إذ إنّ الفعل الأخلاقي يتحقق بنزاهة عبر شروط أربع: المعقولية، الحقيقة، الصواب والمصادقية، هذا ما يمثل حالة مثالية للكلام ومنطق الحوار، ذلك هو القاعدة التأسيسية للتداولية الترسندنالتية.

إنها دعوة تأملية لامتلاك عقل حجاجي كوني يجسّد تواصلًا بشريًا عقلائيًا من خلال براديغم التواصل حيث تظل المناقشة عماد التواصل، والعقل أرغانونا خاصا بالممارسة، فعودة الخطاب الأخلاقي، الأرسطية والمقاربة الكانطية برؤية تأملية نقدية حجاجية، تظل الإجابة الوحيدة والممكنة لتحديات الإتيقا المعاصرة والأخذ بعين الاعتبار سياق المعاصرة، وذلك من خلال غاية الفرد باعتباره سلطة تشريعية يستوجب علمنة تصرفاتها لتأسيس إتيقا الأخلاق بسمة العقلانية والتأمل النقدي، وبالتالي يتجلى الهدف في اعتلاء الذات باعتبارها بؤرة الأخلاق والعقل والعلم، ذلك الثالث الذي ينظم الخبرة البشرية وينمي حرية النقاش والحجاج.

وبالتالي تحقيق قيمة أشمل بنظام فكري عقلائي يساعد على تكوين وصقل شخصية عارفة يمكنها الشروع في إيلاج عالم المجتمع وتحقيق الأفضل بفك الزيف وتحقيق العدالة، وبذلك يعني تحقيق قيمة درامية قائمة على الصواب والعدالة.

إنّ القيم إذن أساسها الحكم الأخلاقي الذي يعمل على توجيه سلوك الإنسان في تقديم نموذج هادف لإعادة قراءة الوضع الراهن، وتحليله نقديًا ليحوّله إلى غايات، وتلك هي القيم التي قوامها مرجعيات محمولة على ظروف معيشة ينبغي مراعاتها.

المصادر والمراجع:

1- بيبليوغرافيا النص الأصلي:

- 1- كارل أوتو آبل، إيتيقا المناقشة، باريس، Cerf، 1994.
- 2- يورغن هابرماس، التكامل الجمهوري، بحث في النظرية السياسية، باريس، Fayard، 1998.
- 3- يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة، باريس، Cerf، 1992.
- 4- يورغن هابرماس، الخطاب الفلسفي للحدث، باريس، Gallimard، 1988.
- 5- يورغن هابرماس، "ملاحظات براغماتية حول تأسيس عقل إيتيقا المناقشة" في الأخلاق والتواصل، باريس، Cerf، 1986.
- 6- يورغن هابرماس، "العمل والتفاعل" في التقنية والعلم مثل "الأيديولوجيا". باريس، Gallimard، 1973.
- 7- RIEDEL, M. Rehabilitierung der praktischen Vernunft. Fribourg, Rombach, 2 vol., 1972 et 1974.

2- بيبليوغرافيا التقديم-القراءة:-

- 1- جان بول رزفير، فلسفة القيم، تعريب: د. عادل العوّاء، ط1، عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، 2001.
- 2- بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر: محمد برادة وحسان بورقية، ط1، دار الأمان، الرباط، 2004.
- 3- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998.
- 4- جان بول رزفير، فلسفة القيم، تعريب: د. عادل العوّاء، ط1، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان 2001.
- 5- Cité par Dominique Janicaud dans Le tournant théologique de la phénoménologie française, «Tiré à part», L'Eclat, Combas, 1991.
- 6- Habermas, J.: «Vérité et justification» Tr. Rainer Rochlitz. Gallimard. 2001

- 7- كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، تر: د. عمر مهيبل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005.
- 8- آدموند أيسالون، الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية، تر: أبو يعرب المرزوقي، الدار المتوسطة، أريانة، تونس، 2009.

جون راولس

مبدأ العدالة كإنصاف من الأخلاق إلى السياسة

د. نورة بوحناش

جامعة منتوري قسنطينة-الجزائر

تبقى العدالة قيمة أخلاقية ومطلب سياسي إنساني على الإطلاق، وفي العودة إلى العصور الحديثة تكون قيمتا العدالة والحرية أحد الركائز التي لا يمكن تصور الوعي الأخلاقي والسياسي الحديث دونهما⁽¹⁾، والحق أن المقاربة الراولسية داخل العقل الأخلاقي الغربي الراهن، تمثل استمرار لوعي الفلسفة السياسية وعلاقتها بالأخلاق، كما هي مبنية في أقدم وثائق الفلسفة السياسية داخل الممارسة النقدية الغربية ونعني بها جمهورية أفلاطون، كما تبين أيضا عن تلك العناية الفائقة التي يوليها هذا العقل لأسلوب التنظيم الذي من الواجب أن يرافق وجوده المدني ومطالبه السياسية، ومن هذا الباب يحدد راولس غايته من تأسيس نظرية العدالة بوضوح، إنها الغاية التي تكمن في بناء مجتمع منظم داخل دولة المؤسسات، وبالتالي دولة الحق⁽²⁾، والتي لن تكون إلا بنية ديمقراطية داخل الوعي السياسي الغربي، كما أسس القواعد والأسس عبر عقلانية الحداثة.

تكون نظرية العدالة الراولسية مقاربة إيتيقية وسياسية تحضر في زمان الصراع بين تصورات العدالة داخل هذه العقلانية، ونعني بهذه التصورات تلك التي تمكن للفرد وحقه في الملكية، على الرغم من غياب الموازنة العادلة بين أقطاب المجتمع، معتبرة أن تحرير الفرد يعني تحرير المجتمع عامة، وأن الثروة تمر بطريقة تلقائية لتمكن من عمومها، والأخرى التي تعتني بالدفاع عن منطق الجماعة، وهي الماركسية في رفضها لكل أنواع

1 Michel Métayer: La philosophie éthique «Enjeux et débat actuels» éditions du renouveau pédagogique Montréal Canada p. 140

2 Jean Rawls: La justice comme équité, traduit par Bertrand Guillaume, éditions la découverte, paris 2003 p. 14

اغتراب الذي يتعرض له الفرد داخل النظام الليبرالي، ذلك أن الملكية العامة لوسائل الإنتاج تعني اختيارات اجتماعية كبرى يتم عبرها التعدي على حقوق الأفراد⁽¹⁾.

هكذا تُجلى نظرية العدالة عند راولس عن تحرير دعوة معاصرة داخل حقل الفلسفة الأخلاقية والسياسية، بغية تأسيس الأخلاقية الاجتماعية على قيمة العدالة بوصفها القيمة الضامنة للتوازن الفردي والاجتماعي، ولا ريب أن المحرك النظري لمثل هذا التأسيس يعود إلى إشكالية مركزية يوضحها راولس منذ الصفحات الأولى لكتابه العدالة كإنصاف وهي مفارقة تبدو داخل الوعي الليبرالي الحر وتمثل في البحث عن السبيل الذي يمكن من الإجابة عن سؤال مركزي، كيف يتم التوفيق بين الحرية الفردية والعدالة الاجتماعية؟⁽²⁾، إنه السؤال الذي يتجذر في الفلسفة السياسية الحديثة، وي طرح مفارقات داخل المرجعية الاجتماعية التي اهتمت كثيرا بأمر العدالة داخل السياق الحديث⁽³⁾.

ذلك أن الصراع بين الحرية والمساواة يعد معضلة هامة داخل المجتمعات الغربية الحديثة، وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية حيث تجانب اللامساواة الحرية وترجحها فهل من سبيل يمكن من التوفيق بين العدالة كمطلب سياسي واجتماعي من جهة، والحرية بوصفها القيمة الكبرى الضامنة للحق الإنساني؟ ذلك هو السؤال الذي يظهر منذ الصفحات الأولى لأطروحة نظرية العدالة، ويبدو أيضا أنه يمثل قطب الحوار الدائر داخل الأوساط السياسية الأمريكية الشمالية⁽⁴⁾.

وهو أيضا ما تجيب عنه قواعد النظرية التي أسسها الفيلسوف الأمريكي جون راولس⁽⁵⁾، حيث سيمكن الفيلسوف من مقارنة مفادها أنه من الممكن التوفيق بين

1 أرنتست موندل: مدخل إلى الاشتراكية العلمية، ترجمة غسان ماجد وكميل داغر، دار الطليعة بيروت لبنان، ط1، 1980، ص 32.

2 Op.cit.. p. 15

3 Ibid. p. 17

4 Ibid. p. 18

5 ولد جون راولس بياتيمور ولاية ميرلاند الولايات المتحدة الأمريكية، وذلك في 21 فيفري سنة 1921، درس ثم درّس بعد ذلك في جامعة برن ستون ثم في جامعة كوماي. بعدها التحق بجامعة هارفارد سنة 1959، لقد تأثر راولس في إنتاجه الفلسفي بعدة اتجاهات حديثة منها الكانطية، ونظرية العقد الاجتماعي عند روسو، كما تأثر فكره بقضايا السياسة الأمريكية مثل الصراع لأجل الحقوق المدنية للسود الأمريكيين، وكذلك الحرب ضد الفقر وحرب الفيتنام.

القيمتين وجعلهما يسيران معا داخل المجتمع الديمقراطي، وتبدو هذه النظرية راجحة بالنظر إلى أن العصر الحديث قد عرف تشققا بينا بين أيديولوجيتي حق الفرد مقابل حق الجماعة والعكس، كما يؤلف المجتمع الأمريكي الشمالي فيفساء التنوع الاتني والثقافي الذي يستوجب توضيح الأبعاد الإنسانية العامة التي من الضروري أن تحكم هذا النسيج المتنوع، وذلك بغية تحقيق العيش المشترك والعدل الذي يرجح السلام والأمن، ثم أن المباينة بين الحرية والعدالة واضحة داخل النظام الليبرالي الحر، وتحدث من ثم اختلال قد يؤثر على القواعد الأولى للحق الإنساني كما جاءت بها ثورة العقل السياسي الغربي منذ الثورة الفرنسية، هنا يحاول راولس وضع قواعد البنية الإنسانية المنسجمة بين حق الفرد وحق الجماعة، محاولا إزالة المباينة بين العدالة والخير داخل التصور الليبرالي كما هو مرجعية ذات أسس عميقة في نظرية المنفعة بوصفها روح أيديولوجيا النظام الليبرالي، ويبدو أن التوفيق بين العدالة والخير كنتيجة للنظرية الراولسية، قد مكنت من أسئلة حمة منها السؤال إذا ما كانت نظرية راولس أنموذج تبريري للنظام الليبرالي الذي يضحى بحقوق الفئات المحرومة في سبيل حق الفرد ومن ثم تأصيل للفرقة بين الفئات؟ ودمج للمنفعة الفردية داخل صيغة أخلاقية كانطية الأمر الذي يدعو للنظر إلى آلية التوفيق بين التصورات الأخلاقية المميزة، أي بين النزعة النفعية والأخرى الديونطولوجية وكيف تمكنت التصورات الراولسية من تضمين الخير داخل قانون قبلي هو قانون العدالة؟

كما يمثل كتاب راولس نظرية العدالة أهم المصادر الأخلاقية التي ميزت العقل الأخلاقي الغربي الراهن، لقد أراد راولس عبر نظريته وضع أسس فلسفية لفكرة العدالة تكون فيصلا لحل المفارقة القائمة بين نظام الفرد ونظام الجماعة، وهي

وبسبب الجدل الفكري المتنوع الذي خاضته الأوساط الفكرية الأمريكية، كتب راولس أول كتاب له وهو نظرية العدالة سنة 1971 وهو الكتاب الذي قصد من خلاله تأسيس - وذلك بطريقة نسقية- مبادئ عامة للعدالة المجتمعية، ويكون ذلك عن طريق تأسيس نظرية عامة للأخلاق على منوال نظرية أرسطو في السعادة، ونظرية كانط في الواجب يكون سندها العدالة كقيمة أخلاقية تمكن إحداث التوازن بين حق الفرد والجماعة، ثم تبع كتاب نظرية العدالة العديد من المقالات والكثير من المؤلفات والنقاشات في جميع أنحاء العلم، كما نشر راولس كتاب العدالة والديمقراطية سنة 1993، والليبرالية السياسية سنة 1993 وفي هذين الكتابين حافظ على أهم آرائه مع إعادة تأسيس نظرية العدالة ليؤكد أن نظرية العدالة لا يمكن تطبيقها إلا في النظم الديمقراطية وليس في كل المجتمعات البشرية.

المفارقة التي تمثل نواة نزاع سياسي في الولايات المتحدة الأمريكية بين الاتجاهات السياسية المختلفة، والتي تتراوح بين الليبراليين والاجتماعيين والشيوعيين والتيارات الأخرى منها التيارات النسائية التي تمثل فلسفة أخلاقية وسياسية تمكن من تأسيس رؤية جديدة لحق المرأة في المساواة ومن ثم اقتلاع منطق التمييز بين النساء والرجال، وهنا تكون نظرية العدالة إحدى التصورات الفلسفية التي تضع نسفا سياسيا من قبيل نظرية العقد الاجتماعي، للخروج بمقاربة تعني بوصف مرجعي للمبادئ الواجبة لكل حياة إنسانية جديدة بالإنسانية، محددة بالتالي التضمن بين العدالة والخير ليكون الخير أخلاقي الصبغة.

ثم أن نظرية العدالة لا تخلو من منطق للتوفيق بين النزعتين الفردية والجماعية وذلك في فضاء أيديولوجي ميز العالم المعاصر خاصة بعد الحرب العلمية الثانية، بوصفه الصراع الذي استقطب النظام الليبرالي والاشتراكي في حربهما الأيديولوجية والعالمية، هنا تتحدد أحد العوامل لانتشار نظرية العدالة في العالم الغربي المعاصر ((ذلك أنه مع أزمة الأيديولوجيا الماركسية - اللينينية يبدأ "عصر الفراغ" هذا الذي يجد الشركاء الاجتماعيون ورجال السياسة أنفسهم فيه حائرين. وعندما تبدو الطوباوية الماركسية عتيقة يسأل عن المبادئ التي تنظم العمل السياسي؟ هنا يأتي راولس بإشكاليات وبأجوبة، إنه مثله مثل (يوناس) و(هابر ماس) يعيد التفكير في الحداثة))⁽¹⁾.

التوفيق بين فكرتي العدالة والحرية من أهم المسائل التي جرى حولها الحوار الفلسفي في العالم الجديد إذ البحث عن عدالة التوزيع يعد مطلباً رئيسياً بغية تحقيق صورة للسعادة الاجتماعية بوجه عام في مجتمع ديمقراطي وليبرالي، ولذلك كان لنظرية راولس تأثير كبير في المجتمع الأمريكي الشمالي وكذا إلى حد ما في أوروبا، الأمر الذي حرك النقاش حول مطلب بناء مجتمع العدالة والحق الإنساني، دون إخلال بالبنية المميزة للمجتمع الغربي الحديث ونعني بهذه بنية الحرية والديمقراطية لذلك عملت مجموعة من الفلاسفة الأمريكيين بما فيهم جون راولس وجون تايلور وغيرهما على فتح نقاش عام ومتواصل حول الديمقراطية الحديثة ومستقبلها، ومدى

1 جاكين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والتوزيع بيروت لبنان، ط 1، 2001، ص 96.

قدرتها على تحقيق العدالة الاجتماعية في مجتمع ليبرالي؟⁽¹⁾ خاصة أن الأنظمة السياسية في أمريكا الشمالية تتراوح بين النظام الليبرالي والليبرالي الاجتماعية خاصة في كندا- إذ تمكن عدالة التوزيع من بناء مجتمع قائم على العدالة التي تعني الموازنة بين حق الفرد والجماعة، وتقدم الأغنياء بالتالي تعويضا اجتماعيا لن يكون إلا من حق الفقراء بما أنهم من تحمل أعباء الاختلال الاجتماعي.

تكمن غاية راولس من الصياغة النظرية للقواعد العقلانية لنظرية العدالة في وضع نوع من المعايير البديهية التي تمكن المشروعية للعدالة، وتجعلها مصاغة حسب الأذواق المختلفة داخل المؤسسة الاجتماعية، هنا يؤسس راولس برهانين لذلك، الأول: هو برهان العقد الاجتماعي حيث يستشكل ما يسمى الحالة الأصلية التي تدلل على الحقوق الأولى للفرد أما الثاني: فهو يتعلق بحجة حدسية⁽²⁾، هي في الحق تصور كانط يميل إلى عقلانية المنطق الأخلاقي الذي يمكن أيضا من عقلانية الاتفاق، هنا يؤسس راولس المفاهيم على خلاصة فلسفية مستخدما آليات الإقناع التي تجعل من النظرية مرجحة ترجيحاً معقولاً، كما يعني ببناء تصور معرفي يرجح ما يصطلح عليه حجاب الجهل، باعتباره آلية المشاركة الاجتماعية وبوتقة الاتفاق بين الشركاء المتحاورين، ونعني أن راولس قد أمد الوعي الأخلاقي بشروط التصور الذي يمد بالحجة العقلانية للاتفاق بين الشركاء.

ولما يؤسس راولس نظريته الفلسفية على مناقشة نظرية المنفعة وآثارها السلبية على التركيبة الاجتماعية، ثم يسوق التصور الكانطي في سبيل إقناع العقل بإمكانية وجود حد كبير من التوفيق بين الخير والعدالة، فقد وفق بين تصورات أخلاقية تمتد جدلاً في تاريخ التصورات الأخلاقية الحديثة وهما النزعتان النفعية والكانطية "وعندما جعل راولس نظرية العدالة تنهل من نظرية كانط وحين أقام حواراً بين كانط ومل فإنه حقق إذ ذاك عملاً أصيلاً ومجدداً: لقد جعل تقليدين متعارضين يلتقيان"⁽³⁾ عبر هذه الموازنة بين الخير والعدالة مكن راولس لنظرية معاصرة داخل الليبرالية تعني بالوسيلة التي تجعل من هذه الموازنة بديهية ومعقولة، فكيف كان

1 Jean -François Dortier et autres: Philosophie de notre temps, Éditions Sciences Humaines 2000, p. 135

2 Encyclopédie De La philosophie La pochothèque, 2002, p. 1392

3 جاكولين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 103.

السبيل إلى ذلك؟ ما هي الآليات التي تجعل العدالة تتفق والخير داخل المجتمع الليبرالي؟ هنا يثير راولس أسئلة هامة داخل الفضاء الحوارى الفكرى الأمريكى محددا أغراضه فى أسئلة هامة، ما هي العدالة؟ ما هو النظام العادل المستقر؟ كيف يتم فهم القواعد الأساسية التى تهيمن على توزيع الخيرات والامتيازات الأساسية؟⁽¹⁾، لذلك يحدد راولس أغراضه بدقة حيث يقول: "وإذن ستقودنا فكرة المجتمع المنظم فى مسار تصوراتنا حول النظرية غير الملائمة، وتساعدنا على معالجة الحالات الصعبة المرتبطة بالظلم الموجود، وستمكننا أيضا من توضيح أهداف الإصلاح"⁽²⁾، وعموما فهذا الإصلاح هو غاية مثلت تصور مرجعى حرك الحوار الفكرى العام فى العالم الجديد بغية الموازنة بين قيم الحرية وقيم الخير وبناء مجتمع يمتلك نظام ذاتى مشروعية.

1- النقاش الأخلاقى الأمريكى حول فكرة العدالة الاجتماعية:

يعد التوفيق بين فكرتي العدالة والحرية من أهم المسائل التى يجرى حولها الحوار الفلسفى بين الفلاسفة، خاصة فى أمريكا الشمالية ونعني بها الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، فالبحث عن صورة للسعادة الاجتماعية فى مجتمع ديمقراطى وليبرالى بعد عملية معقدة حركت الحوار والنقاش نحو مطلب بناء مجتمع العدالة والحق الإنسانى، ولكن ضمن التصور الشامل للحرية الذى ميز المجتمعات الليبرالية الحديثة، هو ما يؤلف الموضوع المركزى الذى دار حوله النقاش بين أقطاب الفلسفة فى أمريكا الشمالية ومنهم جون راولس وجون تايلور ورونالد داوكنيز وغيرهم، هكذا تم فتح نقاش عام ومتواصل حول الديمقراطية الحديثة ومستقبلها، وإذا ما تمكن هذه الديمقراطية من تحقيق العدالة الاجتماعية فى مجتمع ليبرالى طبقى؟ هنا اتخذ الحوار مجرى جاد يعنى بآليات تحقيق المجتمع العادل والحر، الذى يتحقق فيه التوازن بين عدالة الحق الإنسانى وعدالة التوزيع للخيرات، ويبدو أن الاختلاف بين أقطاب هذا الحوار تكون فى السؤال حول جدارة العدالتين، أيها تكون قاعدة للأخرى؟ ليدافع راولس عن تصوره القائل بضرورة تأسيس عدالة توزيع الخيرات على عدالة الحق الإنسانى الذى هو مبدأ أخلاقى أساسا.

1 Jacqueline Russ Clotilde Leguil: La philosophie éthique Contemporaine, 3 éme édition PUF 1994 p. 44

2 Jean Rawls: La justice comme équité, p. 32

وأول خطوة يجب إعدادهما في إطار النقاش حول فكرة العدالة، هي نقد مذهب المنفعة الأكثر انسجاما مع النظام الليبرالي، وهذا النقد يعد مرحلة ضرورية لإعادة تصويب صحيح بين العدالة والخير، فقد نتجت عن مبدأ العدالة الذي وضع أسسه بنتم تناقضات أخلاقية واجتماعية جمة، إذ أن مقياس المنفعة العامة لا يعير اهتماما للفئات المحرومة اجتماعيا، في الوقت نفسه يقوم بتفصيل المصلحة المادية ومن ثم رفعها كقيمة وهو ما يحدث اختلالا في فكرة العدالة، ويؤدي إلى نتائج سلبية ذلك "أن مبدأ المنفعة يقترح بحثا حسابيا للذات، فعلم حساب اللذات يؤدي حسب هذا المبدأ إلى انسجام الاجتماعي، أما جون ستيوارت مل فيعتمد أصول مذهب المنفعة نفسه وسيرى في المصلحة نفسها العاطفة الأشد تعبيرا عن مبدأ الغيرية"⁽¹⁾، ولأن النقاش حول فكرة العدالة قد استدعى النظر النقدي لمفهوم المنفعة، ثم تجاوز إلى تصور طبيعة عدالة التوزيع، كان الاختلاف بين الاتجاهات الفكرية المختلفة⁽²⁾، والتي تؤلف أقطاب النقاش في الحوار الدائر بين الممثلين الأساسيين في الثقافة السياسية الأمريكية.

على العكس من مذهب المنفعة فإن الرؤية التي تحترم حقوق الشخص الإنساني تعمل على إعلاء عمليات التوزيع العادلة للثروة، مما يمكن من امتدادها إلى الفئات الأكثر حرمانا وبالنظر إلى هذا النقص الذي تختص به نظرية المنفعة فإن التوجه الفكري في أمريكا الشمالية دعى إلى نقدها ووضع بديل وهي نظرية العدالة للتوفيق بين مبدئين أخلاقيين وسياسيين هما الحرية والعدل، كما كانت هذه النقائض داعيا إلى تجديد الفلسفة السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي بالنسبة لراولس أمر ضروري ذلك أن التصورات داخل الفلسفة السياسية لا تعد من قبيل الترف الفكري، بل هذه مطالب آنية تتحدد عبر تلك العلاقة الجدلية القائمة مع مطالب الواقع⁽³⁾.

وعموما فقد قاد الحوار الفكري حول العدالة في الفكر السياسي الأمريكي، إلى تأسيس مرجعية فلسفية حول الفلسفة الأخلاقية والسياسية النظرية، إنه اختلاف في الاختيارات بين تأسيس ديونطولوجي للقواعد تحفظ حقوق الفرد أولا،

1 Op.cit. p. 45

2 Caillé et autres: Histoire Raisonné de La philosophie Morale et Politique, Flammarion, 2007 Paris Tome 2 p. 399

3 Jean Rawls: La justice comme équité, p. p. 17, 18

وتأسيس آخر يعتني بالتائج الملموسة لهذه الحقوق ونعني به توزيع الخيرات حسب الجدارة الفردية⁽¹⁾، وهو الاختلاف الذي فَعَلَ النقاش الفكري بين أقطاب الفكر الفلسفي في أمريكا الشمالية.

سيصل الحوار الفكري حول فكرة العدالة في الولايات المتحدة الأمريكية، إلى جملة أسئلة حرجة منها البحث عن الطريقة التي يكون بموجبها التوفيق بين قيم المجتمع الليبرالي وفكرة العدالة الاجتماعية؟ ذلك أن المطلب الأول داخل المجتمع الليبرالي الحر كما ينبه إلى ذلك راولس، هو إدراك لتلك الحالة المتناقضة بين تصور الحرية والعدالة داخل التقليد الديمقراطي الحر⁽²⁾، هو أمر يتطلب حلا يُنهي التناقض القائم بينهما، وذلك من باب تحديد غاية اجتماعية تقع في قلب الاهتمام الحديث، ويتمثل في بناء مجتمع منظم تتوازن فيه حقوق وواجبات الأفراد داخل البناء السياسي⁽³⁾، إذ من الواجب إرضاء القيم المختلفة لهذا المجتمع من مساواة وحرية، بغية الوصول إلى بنية عادلة له بحيث يتمتع أفرادها بالخير المشترك، إذ تبدو حظوظ هذا التوفيق ضئيلة بالنظر إلى غاية المجتمع الليبرالي الذي يعمل على توسيع الهوية بين الأغنياء والفقراء، وهو ما يظهر جليا في المرجعية الفلسفية التي تعتمدها المؤسسة أكانت سياسية أو اقتصادية، حيث تكون السيطرة الكلية لنظرية المنفعة على تقسيم الخيرات وكذا هيمنة هذا المبدأ على الممارسة السياسية.

وفي إطار هذا الحوار حول مسألة العدالة توجد تيارات مختلفة من ديمقراطية وليبرالية واجتماعية وشيوعية، لتدور رحي النقاش بينها حول قضية الإصلاح الاجتماعي فبالنسبة للبراليين فإنه يكون من الضروري ترك الثروة تسير بطريقة طبيعية وفق صبغة الاقتصاد القائم على مقولة الليبرالية عامة، "دعه يعمل أتركه يمر" بما أنها مقولة تأسيسية أقامها آدم سميث في إطار تعقيد القواعد النظرية للاقتصاد الحر، والتي تمكن من نزعة نفعية تعمل على إمداد الفرد بقدرة جمع أكبر قدر من اللذات⁽⁴⁾، وبالنسبة لهذا الاتجاه المساند لليبرالية الخالصة، فإن السير الحر للثروة

1 Caillé et autres: Histoire Raisonné de La philosophie Morale et Politique, p. 400

2 Jean Rawls: La justice comme équité p. 18

3 Ibid p. 26

4 Michel Métayer: La philosophie éthique «Enjeux et débat actuels» p. 154

سيؤدي حتما إلى تحقيق العدالة على الصعيد الاجتماعي، وهذا حسب معيار الامتداد بما أن العمل الفردي يؤدي إلى انتشار الثروة وعموم الخير على الجميع وهنا تتحقق العدالة أيضا، وهي الصيغة اقتصادية التي تتفق أيضا مع مقولة أخلاقية ليبرالية تعتمد على امتداد السعادة لأكثر عدد من أفراد المجتمع، حيث أن السير الحر للثروة يعني خلق الإمكانات الاقتصادية وتحقيق فرص العمل للأفراد، ولعل هذا الاتجاه الذي ميز المجتمعات الغربية الليبرالية منذ بداية الحداثة، يعتبر أن النقائص في مجتمع ليبرالي تكون غير ذات بال بالنسبة لمقولة الامتداد التي تكفل في نهاية المطاف العدالة الاجتماعية.

أما الاتجاه الذي تمثله الاشتراكية فيعتبر أن تصور العدالة لا ينبغي إلا في إطار نهاية سلطة الملكية الفردية، بما أنها تعد أس الظلم الاجتماعي الذي تعاني منه الإنسانية منذ أن سيج أول إنسان حقل من الحقول، وبدأت الأنانية تتحكم في البنية الاجتماعية بالنظر إلى قاعدتها التحتية وهي هنا الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وبالنسبة للماركسية فإن العدالة المطلقة في المجتمع لن تكون إلا بتجاوز استغلال الإنسان للإنسان، والتوسل بالملكية العامة لوسائل الإنتاج، وهنا تقيم الاشتراكية موازنة نقدية تنصب على تصورات مميزة مثل الاغتراب والاستغلال والصراع الطبقي، وهي آلية تذهب إلى مقارنة مفادها أن النظام الليبرالي لا يمكن البتة أن يحقق العدالة داخل المجتمع.

بالنسبة للتيار الاجتماعي فإنه يعتبر الجماعة هي التي تمكن الفرد من اختياراته لذلك فإن إحقاق الحق لكل فرد يكون مسؤولية الحالة الثقافية التي ينتمي إليها⁽¹⁾، ذلك أن هذا الاتجاه يربط النجاح الفردي بالسياق العام للمجتمع، فالجسم الاجتماعي يمكن من تعميم الحلول الأخلاقية والسياسية خاصة فيما يخص أمر عدالة التوزيع⁽²⁾.

هكذا كان المأخذ الأساسي للحوار الفكري في العالم الجديد، هو فرق في تصور العدالة الاجتماعية ففي حين يؤسس راولس العدالة على مبدأ الاختلاف،

Jean -François Dortier et autres: Philosophie de notre temps p. 135 1
Caillé et autres: Histoire Raisonné de La philosophie Morale et 2
Politique, p. 402

يتجه آخرون مثل نوزيك Nozick وبيشانان Buchanan إلى اعتبار أن العدالة الاجتماعية هي مسألة جدارة فردية لا غير⁽¹⁾، أما النفعيون الليبراليون فقد امتثلوا للتصور القائم على حرية الفرد في الحركة اقتصادية، ويكون للاجتماعيين تصور مميز عن العدالة الاجتماعية فبالنسبة هؤلاء يكون الخير أولى من العدالة، ذلك أن المبادئ المنظمة لكل مجتمع لن تكون بمعزل عن المفاهيم الجوهرية للخير، والتي تعتبر في الوقت نفسه حالة من المنافسة بين المواطنين، ومن جهة أخرى يوجد مفهوم جوهرى للحياة الاجتماعية والذي يعني ترقية الخير المشترك وعموما يذهب الاتجاه الاجتماعي إلى اعتبار التواصل بين الفرد والجماعة فالمسيرة الفردية ليست معزولة عن سياق الحياة الاجتماعية، هذا هو الإطار الفكري الذي حدد التصور الفلسفي عند راولس مميزا نوعية نمطية لمبدأ العدالة.

2- مرجعية فلسفية راولسية-حضور تاريخي للفلسفة الأخلاقية والسياسية:

لقد حرص راولس على تأصيل معرفي وتاريخي لفلسفته داخل الوعي الغربي، ولعل هذا التأصيل يبدو في تواصله المباشر بالأزمة التي تمكن منها المفارقة القائمة داخل الوعي السياسي الحديث، ونعني بها التعارض القائم بين العدالة والحرية، هذا التعارض الذي يعتبره راولس من نتائج التقليد الديمقراطي الممتد إلى التصورات الحديثة عند أصحاب العقد الاجتماعي مثل لوك وروسو⁽²⁾، وإذن يقودنا هذا التأصيل الذي بينه راولس داخل متنه حول نظرية العدالة إلى الكشف عن مرجعيته الفلسفية التي امتدت إلى قراءة عميقة للفلسفة الأخلاقية والأخرى السياسية، وما يبدو من قدرة راولسية في استلهام هاتين الفلسفتين ومن ثم التمكن من بناء نسق معرفي جامع لهما.

لقد استلهم راولس جمهورية أفلاطون بما استشكلته من جامعة لفلسفة الأخلاق والسياسة، ثم من تحديد للغاية من الوجود المدني وهي هنا فكرة العدالة، وإن كانت المباشرة بين التصورين الأفلاطوني والراولسي تكون فاصلة وكبيرة، وذلك بالنظر إلى المرجعية التاريخية التي تحكم التصورين، فإذا كان أفلاطون قد تحرك داخل المقاربة

Ibid p. 400 1

Jean Rawls: La justice comme équité p. 18 2

العبودية ممكننا لتطبيع العدالة داخل بنية تصورية تعمق فكر الطبقة، فإن راولس قد تمكن من صياغة فلسفية لمطالب الليبرالية التي تضع المفارقة بين الحرية والعدالة. والأمر هكذا فإن الراولسية تعني كالأفلاطونية بالأخلاق النظرية وتربط الأخلاق بالسياسة وتذهب إلى غائية السعادة بوصفها مشروع الحياة الاجتماعية، هنا تبدو الجمهورية معتبرة وقائمة خلف التصور النظري للفلسفة الأخلاقية عند راولس.

لا يمكن تصور ديناميكية القرارات الأخلاقية التي تنتجها الجماعة الراولسية، إلا في ظل الاتفاق الذي يمكن منه ميثاق العقد الاجتماعي الذي تخلص إليه هذه الجماعة، من هنا يحضر أقطاب الفلسفة السياسية في العصر الحديث وهم أصحاب العقد الاجتماعي، فهؤلاء الفلاسفة تحولوا نحو الحالة الطبيعية للإنسان بغية تأسيس معرفي لمركزية الفرد في الأخلاق والسياسة في العصر الحديث الأمر الذي استلزم الكشف عن الطبيعة الأصلية للإنسان، ومن ثم القيام ببرهنة على وحدة الوعي البشري حيث عاد هؤلاء الفلاسفة إلى الخيال، وذلك بتصور حالة طبيعية تتميز بوعي أولي أصيل لقد كانت الغاية من ذلك هي محاولة تفسير صدور المجتمعات الإنسانية عن حالة طبيعية واحدة، وإن كانت هذه الحالة عند هوبز تتميز بميزة تجعل الإنسان ينجي حالة الصراع والخوف⁽¹⁾، ليكون دافعا للتنازل عن كل حقوقه السياسية لجهة تحافظ عليه، بينما ستكون عند روسو حالة من الأصالة البريئة التي تخلص إلى النية الطيبة والطبيعة العفوية⁽²⁾، ممكنة لفكرة مركزية في فلسفة روسو وهي تمتع الإنسان بخصائص هي عينها حقوقه الفردية التي سيحتفظ بها أثناء الحالة الاجتماعية⁽³⁾ والحق أن أصحاب العقد الاجتماعي قد ساروا نحو توضيح الطبيعة الإنسانية قبل العقد الاجتماعي أي في حالة الفردية، ومن ثم حددوا الحقوق الطبيعية في المرحلة الأولى السابقة على الحالة الاجتماعية ليتمكنوا من العقد السياسي الراعي للحقوق السياسية للأفراد والظاهر أن هذا التحديد هو الذي جاء بمفهوم دولة الحق وتصوراتها ذات الأبعاد الحدائية.

1 Hobbes: Léviathan, Gallimard, 2000, p. 224

2 Jean- Jacques Rousseau: de l'inégalité parmi les hommes, union générales d'édition 1963 p. 278

3 روسو: في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم بيروت لبنان، د ط، د ت، ص 48.

هكذا يكون مفهوم الحالتين الطبيعية والأخرى اجتماعية، تأصيل فلسفي يتمكن منه راولس بغية موازنة جديدة لتنظيم اجتماعي آخر تتفق فيه مقولة الحرية والخير تأسيسا للمجتمع العادل، وهنا نتبين أثر نظرية العقد الاجتماعي في تصور راولس للجماعة التي تنتقل من حالة إلى أخرى وفق ميثاق اتفاق على مبادئ العدالة، ثم أن حالة الجماعة قبل الاتفاق هي حالة البراءة الأولى حيث تكون الأوليات هي إمكانات التواصل بين عناصر جماعة الاتفاق، وهي عناصر من الواجب اعتبارها كلياً داخل منطق حجاب الجهل كبوتقة للاتفاق.

أما إبتيمي حجاب الجهل فهو تصور يستلهم عقلانية كانط وتصوراته الأخلاقية، بما يحتكم إليه منطق حجاب الجهل من مبادئ كلية، فما يحرك الجماعة التي تقرم بالاتفاق على المبادئ المنصفة هي الشخصية الأخلاقية وفق إطار كانطي مؤسس على وحدة الإدراك العقلي للقيمة الأخلاقية⁽¹⁾، ((فما يهم كل عضو من أعضاء هذه الجماعة المتحاور، هو ما هو مشترك ومدرك بواسطة وحدة العقل))⁽²⁾، إنها آخر طاقات الوحدة الجامعة للمعقول وتبدو هذه المقاربة ذات الجذور الكانطية ضرورية بغية مسح الطاولة من آثار التصور الأناني الذي مكنت منه نظرية المنفعة، ثم التجاوز نحو التوافق على المبادئ الجديدة التي تمكن من العدالة كقيمة أخلاقية وسياسية، وهو ما يعني مجتمع تنسجم مبادئه داخل المؤسسات السياسية والاجتماعية، وكذا بغية تجاوز التناقض الحادث بين الحرية والعدالة داخل المجتمع الليبرالي ذلك أن ((الشركاء وهم عقلاء العقل، واعون كل الوعي للمعطيات المتصلة بتاريخ الإنسانية، وهم بالمقابل، جاهلون الجهل كله لخيراتهم الفردية ولمنزلتهم في التجمع القادم))⁽³⁾، وهو ما يؤكد البعد الكانطي العقلاني للجماعة الراولسية التي يكون عليها الاتفاق على المبادئ الجديدة، بما أنها مستقلة عن كل معطى موضوعي أو نفسي تماماً كما هي خاصية العقلانية الأخلاقية التي تؤلف التصور المعرفي للإرادة الخيرة الكانطية.

1 كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة فتحى الشنيطي، موفم للنشر الجزائر، د ط، 1994، ص 223.

2 Encyclopédie De La philosophie p. 1392

3 جاكولين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 98.

ثم أن البعد الكانطي يحضر أيضا في تصور الذوات التي تجتمع للاتفاق تحت ستار حجاب الجهل فالجماعة تعبر عن تحولات أخلاقية مفادها الحصول على الشخصية الأخلاقية وهي الشخصية التي ميزها كانط بالاستقلالية والشعور العميق بالمسؤولية والحرية، الأمر الذي يعني الاشتراك في أبعاد الشخصية الأخلاقية، إنها جماعة تخلصت من تصورات المنفعة الضيقة واتجهت إلى رحابة المنطق الأخلاقي العقلاني. هنا تبدو الميزة الفكرية عند راولس والتي تتجلى في رهان المقابلة بين اتجاهين أخلاقيين متقابلين، وهما: الاتجاه الكانطي الذي ينظر إلى الفعل في ذاته، والآخر النفعي الذي يُفَعِّلُ تصورات الشخصية الإنسانية القائمة على اللذة والألم، لكي تنجز حساب للخيرات المتحصل عليها، وهكذا يكون راولس قد استثمر التصور الأخلاقي الجامع للفلسفة الأخلاقية الحديثة وفلسفة عصر الأنوار، جمعا يمكن من حل الرهان الأخلاقي في عصر ما بعد الصراع بين الليبرالية والاشتراكية، وكذا تحديد وجهة أكثر عدلا للمجتمع الأمريكي المميز بالاختلاف الاثني والثقافي وبالاختلال المرجعي بين الطبقات الاجتماعية، وهنا يحقق راولس رهان النقد القائم أيضا على استيعاب كلي للمعضلة الاجتماعية السياسية التي نتجت عن عقل الأنوار وصيغته التصورية، ونعني بها تلك التي مكن منها النقد الماركسي للنظام الرأسمالي.

3- راولس ومبدأ العدالة - الليبرالية بين منطقي الحرية والعدالة:

تعد نظرية العدالة الراولسية من أهم النظريات الأيتيقية التي أمد بها الوعي الأخلاقي الغربي الراهن تصورات الفلسفية، إذ يعد ((كتاب راولس نظرية العدالة من دون شك أحد أهم الأطروحات الأخلاقية الأكثر طموحا والتي رأت النور منذ المؤلفات الكبرى لكانط))⁽¹⁾، ذلك أن إرادة الفيلسوف الأمريكي قد تجاوزت نحو صياغة فكرة العدالة الاجتماعية صياغة فلسفية، فقد حاول تعويض التصورات النفعية المتجذرة في المجتمعات الليبرالية، بمرجعية أخرى تذهب صوب إحقاق الإنصاف بين أفراد المجتمع، ومن ثم السير نحو إقرارها بواسطة حجة التوافق، ثم الاعتماد على منطق الاتفاق الذي يسوغه مبدأ العقد الاجتماعي، ذلك أن المجتمع

Michel Métayer: La philosophie éthique «Enjeux et débat actuels» 1
p. 143

المنظم يصدر عن تصور مضبوط للعدالة الاجتماعية، وسيعمل هذا التحديد على ضبط الفكرة المركزية المنظمة للتضامن الاجتماعي⁽¹⁾.

والحق أن راولس الذي يقدم مشروعا فلسفيا في سبيل إعادة تنظيم المجتمعات الليبرالية، وفق مرجعية أخرى تتجاوز النفعية وتعمل على إنشاء مجتمع عادل يعمد إلى صياغة مبادئه على نظرية الحق الطبيعي "فالمواطنون يعتبرون كأشخاص أحرار ومتساوون"⁽²⁾، بحيث يتمكن أفراد المجتمع من قبول مبادئ العدالة، هنا يأخذ راولس تدابير معرفية وتصورات فلسفية بغية وضع قواعد نظرية العدالة.

في البدء ينطلق راولس في فكرته عن العدالة من ضرورة تجاوز مجرد منطق الإجرائية في توزيع الخيرات ذلك أن أطراف النقاش الأخلاقي حول فكرة العدالة يهتمون بالعدالة الإجرائية، بمعنى الطريقة التي تتوزع وفقها الثروة، أما راولس فإنه يعني بالإجراءات الأخلاقية لتوزيع الخير بحيث يكون هناك اتفاق شامل ورضا يمكن من التوافق وهو ما يعني عقد اجتماعي قائم على الموقف الأصلي أي عقلانية الاتفاق، لينطلق الحوار حول الحق في العدل من تصور مفاده مساواة حق الفرد لمجموع الحقوق الاجتماعية، الأمر الذي يؤكد على أولية الحرية في المجتمع، والحق من ثم في الاختلاف ولذلك تكون نظرية العدالة عند راولس تأسيس أخلاقي للمؤسسة السياسية والاجتماعية الأمريكية، فمبادئ العدالة التي خلص إليها راولس تعني احترام الاختلاف ومن ثم تجاوز المظاهر السياسية والاجتماعية المتناقضة مع مبادئ الليبرالية، وهي مبادئ قائمة على احترام كلي للحرية، هنا يتم رفض منطق العنصرية التي ألقت حيزا خطيرا على السلم الاجتماعي في الولايات المتحدة الأمريكية، ويتم قبول الاختلاف الاثنى والديني والثقافي وتحقيق العيش المشترك⁽³⁾.

أ - قيمة العدالة مقابل قيمة الخير:

يحدد راولس الغاية الأخيرة من تأسيس نظرية العدالة في مقدمة طبعة سنة ألفين لكتابه نظرية العدالة كإنصاف في بناء تركيبة واقعية لمجتمع منظم في إطار

Jean Rawls: La justice comme équité p. 27 1

Ibid p. 34 2

Monique Canto - sperber et autre: Dictionnaire d'éthique et de Philosophie morale, 1ère édition 2004, p. U F, T 1, p. 1006 3

تعددي وديمقراطي ليبرالي⁽¹⁾، وأول خطوة يجب القيام بها في إطار النقاش حول فكرة العدالة، تمثلت في إجراء ضروري وحاسم، وهو نقد مبدأ الخير الذي يتجسد في نظرية المنفعة، وهي النظرية الأكثر انسجاما مع النظام الليبرالي، والتي مثلت إلى حد بعيد المرجعية الأساسية لهذا النظام سواء ما تعلق بالمجتمع أو السياسة والاقتصاد، ويعد هذا النقد مدخلا أساسيا لإعادة تصويب صحيح للعلاقة بين العدالة والخير، فقد نتجت عن مذهب المنفعة الذي وضع أسسه بنتام وفق منطق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس تناقضات أخلاقية واجتماعية جمة في المجتمع الليبرالي ذلك أن مقياس المنفعة العامة لا يعير اهتماما للفئات المحرومة اجتماعيا، في الوقت نفسه يقوم بتفعيل المصلحة المادية، ومن ثم اعتبارها كقيمة في حد ذاتها، الأمر الذي أحدث اختلالا في فكرة العدالة وحصل نتائج سلبية على الصعيدين الأخلاقي والاجتماعي، ومن هذا الباب يركز راولس تصورات الفلسفية على طبيعة مفهوم العدالة "والتي ترتبط ارتباطا وثيقا بالمجتمع الديمقراطي الذي يمتلك ظروف جيدة"⁽²⁾ بغية تأسيس المجتمع المنظم على قواعد ديونطولوجية.

وإذن وصل الحوار الفكري حول طبيعة العدالة في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا إلى جملة أسئلة حرجة، منها البحث عن الطريقة التي يكون بموجبها التوفيق بين قيم المجتمع الليبرالي وفكرة العدالة الاجتماعية، فمن الضروري إرضاء القيم المختلفة لهذا المجتمع من مساواة وحرية تحصيل المجتمع عادل يتمتع أفرادها بالخير المشترك، في حين تبدو حظوظ تصور هذا المجتمع ضئيلة بالنظر إلى الوضع الراهن الذي يكمن في إعلاء قيم الليبرالية الاقتصادية التي تزيد من تفاقم الهوة بين الأغنياء والفقراء، وهو الوضع الذي يبدو أنه لا يلاءم بنية الفكر الديمقراطي الذي ينطلق من مقولة المساواة في الحق. وبالنسبة لراولس لن تتأسس العدالة كإنصاف إلا إذا تم تجاوز المفهوم القائم على مبدأ المنفعة الذي يعني تصور الخير فوق العدالة، ثم أن هذا الخير هو حساب للمنافع المادية الذي ركز الثروة في يد مجموعة قليلة، بينما تحرم مجموع عريضة من هذه الخيرات وأحدث الاختلال في الحقوق.

Jean Rawls: La justice comme équité p. 14 1

Ibid, p. 32 2

ويمكن من حساب رقمي للخير الأخلاقي، لا بد إذن من إعادة تصويب منطق الخير وفق منطق قبلي يمكن من تأسيس أخلاقي لقيم المجتمع ككل.

ب- نقد مذهب المنفعة- أولية العدالة على الخير-

في البدء لم يحاول راولس حل مشكلة العدالة بوجه عام إنما حصر محاولته في البحث عن المبادئ المسيطرة على توزيع الثروات في المجتمع، والتي تكفل توزيعاً عادلاً مع إعطاء الحقوق للأفراد، فالحرية والعدالة لا يتناقضان، إنما هما متكاملتان، وهنا سأل راولس عما هي العدالة؟ وما هو النظام العادل؟ وما هي الضوابط التي تحكم في توزيع الخيرات الاقتصادية والاجتماعية؟ وسيكون كانط مرجعاً أولاً للكشف عن هذه القواعد كما تحضر نظرية العقد الاجتماعي لبناء مجتمع مثالي يتفق حول فكرة العدالة⁽¹⁾.

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة لابد من تعريف المرجعية التي يتحرك وفقها النظام الليبرالي في تصوره عن السعادة الاجتماعية للنقد، فالتصور الليبرالي يتخذ صيرورة النظرية النفعية التي ركزت غايتها في حصر الخير في أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، ويبدو أن الخير هنا هو حساب لكم اللذات الذي يقتضي غاية مادية خالصة، الأمر الذي جعل التفاوت الاجتماعي مظهرها أساسياً في المجتمعات الليبرالية.

إن أولية الخير على العدالة، قد أدت بمذهب المنفعة إلى النظر إلى الحق والأخلاق نظرة اقتصادية حيادية، مما حدا به إلى اعتبار الفاعل الأخلاقي فاعلاً حيادياً وغير مشخص قابل للقياس، لذلك كانت فكرة المساواة في هذا المذهب ملتزمة بالتسوية بين ما هو نافع وما هو ملبى للحاجات، مع إهمال للأشخاص، كما أن مفهومه عن العدالة كمثال أخلاقي يعد مجرد حال عارض وغير ثابت فأكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد من الناس يعد برنامجاً أخلاقياً مثير، ولكنه يهتم بكم الخيرات دون إعارة الاهتمام بالوسيلة التي تقسم بها هذه الخيرات بين الأفراد، إذ قد يضحي بعض الأفراد بحقوقهم الاجتماعية من أجل العدد الأكبر من الأفراد⁽²⁾. هكذا كان من أهداف كتاب راولس نظرية العدالة تحرير نقد نهائي لنظرية المنفعة⁽³⁾، الأمر الذي أدى براولس

Op.cit., p. 85 1

Ibid, p. 79 2

Ibid, p. 96 3

عند إعلان مبادئ العدالة إلى عدم اعتبار قيمة الحرية مجرد إمكان للتضحية في سبيل الآخر⁽¹⁾، وهو المبدأ الذي اعتمدته نظرية المنفعة في توزيع الخيرات، بل الحرية هي حق من حقوق الشخصية الإنسانية لا جدال فيها، هنا يحرر راولس قيمة الحرية من الصياغة البراغماتية التي تمكنت منها داخل الصياغة الليبرالية.

ينطلق مذهب المنفعة في تأسيسه للخير من الوقائع بغية تلبية الميول والرغبات الإنسانية، ونقضا لهذا المبدأ الأخلاقي القائم على غائية اللذة، يذهب راولس إلى اعتبار أن بناء العدالة لا يكون بتلمس الوقائع، بل بالعودة إلى المبادئ النظرية القائمة على العدالة في حد ذاتها، وهنا يستلهم كانط في نسقه الأخلاقي القائم على المبادئ القبلية التي تعد مبادئ صائبة في حد ذاتها دون العودة إلى نتائجها البعيدة، هكذا أراد راولس إنتاج نظرية فعالة في العدالة تفوق نظرية المنفعة بمبادئها النظرية المنسجمة مع القانون الأخلاقي، لذلك يعلن بأن العدالة الإجرائية الصرفة هي قاعدة نظرية، وبالنسبة له يجب أن تكون العدالة مستقلة عن مبدأ الخير فما يهم هو مجتمع عادل، إذ السعادة ستُضمن داخل العدالة وستحتويها حتما، ذلك أن المجتمع المنظم على أساس ما هو عادل سيصل في نهاية المطاف إلى الإقرار بالخير.

فما يهم راولس هو إقرار العدالة كإنصاف على مستوى القاعدة الاجتماعية حيث تكون ممارسة على مستوى البنى المجتمعية المختلفة، بدأ من الأسرة إلى المؤسسات الاقتصادية، والسياسية الفاعلة، إن المجتمع سيكون هو تجسد للنظام وللتضامن العام بين أفراد، لكن ما هي الوسيلة إلى بناء العدالة على مبادئ معقولة تقبل من طرف المجتمع وتكون موضع اتفاق؟

ج - حجاب الجهل - عقد اجتماعي آخر على أسس عقلانية:

تحقيقا لسؤال ما هي العدالة؟ يعتمد راولس على مخزون تاريخي للنظريات السياسية التي وضعت فكرة العدالة غاية لمشروعها المعرفي وهنا تصدر جمهورية أفلاطون الصدارة باعتبارها صياغة أولى لفكر أخلاقي سياسي عالج مسألة العدالة كمعطى إنساني، ثم يكون العقد الاجتماعي قاعدة أخرى من العقل الحديث تمكن

Caillé et autres: Histoire Raisonné de La philosophie Morale et Politique, p. 401 1

من بناء مواضعة سياسة مفادها أن العدالة هي حالة اتفاق وعقد اجتماعي، مكن من تحديد قوانين التعامل بين أفراد المجتمع الواحد، إن العقد الاجتماعي يمكن من مسح الطاولة من الموروث الاجتماعي وبالتالي الاتفاق وفق معطى العقلانية على مبادئ يشترك فيها أفراد الجماعة الواحدة.

لكن كيف يمكن بناء عقد اجتماعي جديد في مجتمع تعددت أعراقه وكذا الثقافات؟ ثم أن منطق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس يهيمن على نظامه الأخلاقي وتفكيره الاستشراقي؟ كيف يمكن الاتفاق حول مبادئ العدالة التي تذهب صوب موازنة توفق بين الخير والعدالة؟ ثم كيف نتمكن من تأسيس منطق للعدالة توفق بين حق الفرد وحق الجماعة في مجتمع ليبرالي ديمقراطي؟ هنا يضع راولس تصور معرفي يحيل إلى مقارنة عقلانية تحضر فيها المرجعية الفلسفية الحديثة، ونقصد بها فكرة الوضعية الأصلية Positon Originelle وهي أنموذج عن الحالة الطبيعية التي تسبق الحالة الاجتماعية عند أصحاب العقد الاجتماعي، وهي تعني التواطؤ وفق حالة من التصور الأولي الذي يغيب فيه الإكراه ثم تأتي الكانطية بما أنها مصدر أول لعقلانية أخلاقية تعني حالة من التواصل عبر المعقول هي المرجعية التي يعتمد عليها راولس لتأسيس الخيار الاجتماعي الجديد، وهو الخيار الذي يريد راولس أن يجعل منه المرجعية الاجتماعية الجديدة، والتي تحل في مقام التصور النفعي ومن ثم يمكن من أسس ديونطولوجية تعني بالأخلاقية قبل التصورات الاقتصادية.

لأجل بيان الخيار المثالي للمجتمع، يتخيل راولس جماعة إنسانية تجتمع لاختيار قيادة المجتمع من حيث الحريات والحقوق والثروات، إن هذه الجماعة عاقلة عارفة لكل المعطيات الإنسانية، ولكنها تجهل الخصوصية الفردية التي تميز كل فرد عن الآخر وهو ما يصطلح عليه راولس حالة حجاب الجهل الذي يعني الجهل الكامل بالوضعية الاجتماعية والمؤهلات الطبيعية لأفراد جماعة العقد الاجتماعي⁽¹⁾، يجب أولاً الاتفاق على أن المنطلق الأول للجماعة التي ستفق على العقد الاجتماعي يرتكز على خاصية واحدة هي الرغبة في حياة سعيدة وهي الغاية التي ستعمل في سبيلها لوضع قواعد العقد الجديد، بمعنى أن الجماعة تحدد قبل الدخول إلى عقد الاتفاق الاجتماعي الأكبر المسار الذي تسير فيه بغية تحقيق الغايات المنوطة بهذا

العقد، إذ لا تسير سيرا عشوائيا بل هي على دراية تامة بالعناصر الضرورية التي هي بحاجة إليها⁽¹⁾، إنها عناصر معقولة خاصة بأولوية المجتمع المنظم، هي جماعة افتراضية تختص بما يلي:

أ- لا تنتمي الجماعة الافتراضية إلى جهة محددة الهوية، كما أنها لا تصدر عن بعد أيديولوجي، هنا يؤكد راولس على الأساس الذي تنطلق منه هذه الجماعة، إنها لا تعاني من أية سلطة تلزمها بمبادئ محددة، مثل النص الديني أو مؤسسة سياسية أو نظام قيمي محددة إن أعضاء الجماعة يشتركون في خاصية واحدة، إنهم شخصيات إنسانية مستقلة تتميز بالحرية والمساواة⁽²⁾.

ب- يجب أن يتم اختيار المبادئ دون ضغط وإكراه، ذلك أن الاتفاق بين أعضاء الجماعة لن يكون منصفا إلا إذا تم الاختيار وفق حالة منصفة أيضا، ونعني أنها خالية من كل آثار للتأثير على القرار مهما كان نوعه.

ج- أعضاء الجماعة ليسوا ملزمين بمعرفة وضعيتهم العامة، فهم يجهلون جنسهم وانتماءهم الإثني والثقافي، هل هم ذكور أم إناث، كما أنهم لا يعرفون عن مواهبهم شيئا مثل قوة التعقل لديهم وعموما فهم يقفون خلف حجاب للجهل لا يمكنهم من التعرف على حالتهم المميزة، سواء كانوا أفرادا أو أفرادا فيما بينهم⁽³⁾.

د- يكون موضوع الاتفاق هي المبادئ الأولى للعدالة، وهي المبادئ التي لا تحدد أنموذجا محددًا من السلطة السياسية إلا أن تكون ديمقراطية⁽⁴⁾، ثم الوضعية الأصلية التي تسبق الاختيار يجب أن تتميز بالصورية الخالصة لذلك فهي افتراضية وليست تاريخية، هنا تكون أكثر ترجيحًا لفرضية حجاب الجهل⁽⁵⁾.

Ibid p. 403 1

Ibid p. 34 2

Op.cit., p. 36 3

4 هنا يميز راولس نفسه عن لوك وغيره من أصحاب العقد الاجتماعي الذين حددوا أنموذجا من الحكم في المرحلة السياسية، ويبدو أن راولس في تحديده لهذا الاستثناء، يعتني بتأصيل الوضعية الأصلية التي تسبق الاتفاق، وذلك بتحرير كلي لأعضاء الجماعة من أي تصور مسبق قد يجعل الاختيارات غير جديرة بالعدالة كإنصاف.

Jean Rawls: La justice comme équité. p. 37 5

هـ إن الاتفاق الذي تخلص إليه الجماعة يكون عن طريق الاستدلال الاستنباطي، وهو مسار من البرهنة العقلية التي تعتمد على الوضعية الإنسانية الأصلية مع تجاوز كل الخصوصيات، إن هذه الوضعية الأصلية هي تجربة فكرية لها دور في توضيح الوضعية الشخصية والتي تركز على أعضاء أحرار ومتساوون، وكذا على الوضعية العمومية بما ألها تؤلف القاعدة التأسيسية لكل اتفاق عقلائي خالص⁽¹⁾.

بفضل هذه الحالة التي تتميز به الجماعة الإنسانية التي تتفق فيما بينها على العقد الاجتماعي الجديد، يتم الاختيار العقلاني للمبادئ وتجاوز الانحراف الذي وقعت فيه النظرية النفعية، إن حجاب الجهل مفهوم قاعدي في نظرية العدالة، فهو يفترض أن كل عضو من أعضاء الجماعة لا يمتلك القدرة على معرفة وضعيته الخاصة، كما أنه يفتقد تماما منطق الانتماء، فهو يجهل تماما الجهة التي ينتمي إليه أكانت هذه الجهة انتماء أيديولوجي أو ثقافي وكذلك اثني وعموما ((ففي حجاب الجهل يضع كل واحد نفسه في مكان الآخر، ذلك أنه من الممكن أن تتبادل الحضور وتشارك في الوضعية))⁽²⁾ وهو ما يعني تجاوز حدود الأغراض الخاص إلى حال المشاركة في التصورات الأخلاقية الواحدة، الأمر الذي يسره التصور الكانطي المدموج في صيرورة البرهنة الراولسية، بما أن هؤلاء الأفراد هم شخصيات أخلاقية في البدء وتجمعهم عقلانية التصور الذي هو بالنسبة لكانط يتجه إلى بنية العقل العملي في حد ذاته، ويدو غرض راولس بين في هذا المقام، إنه تأسيس المحيط المعرفي لعقلانية الاتفاق الذي سيحصل تصور موحد حول مبادئ العدالة، هي الخلاصة التي تعني أن "كل ممثل يكون مسؤول عن المصالح الأساسية لمواطن حر ومتساوي الحقوق"⁽³⁾.

ولأن أفراد الجماعة عقلاء، ويعرفون حجة واحدة، فهذا يؤدي بهم في النهاية إلى الاتفاق على مبدئين أساسيين من مبادئ العدالة، تتصفان بالأولية وبالضرورة لأجل حياة سعيدة تكون فيها الحرية واحترام حقوق الأشخاص قيم أولية، إنها

Ibid p. 38 1

Caillé et autres: Histoire Raisonné de La philosophie Morale et Politique 2
p. 403

Jean Rawls: La justice comme équité p. 39 3

حالة تفترض حضور الصيغة العقلانية التي تميز مبادئ العقل العملي حيث القبلية هي التي تكفل الاتفاق⁽¹⁾، وعبر هذا التأسيس المعرفي لما اصطلح عليه راولس حجاب الجهل استطاع راولس تجاوز منطق الاختلاف المصلحي الذي يجعل مثلاً من الرجل الغني ينظر إلى الضرائب على أنها ضرب من الظلم الاقتصادي والاجتماعي في حين يكون العكس هو الصحيح بالنسبة للرجل الفقير إن الوظيفة التي يؤديها حجاب الجهل تبدو ضرورية لإحداث الاتفاق العقلاني، وقيام منطق موحد للتفاهم الاجتماعي حول التوافق بين الخير والعدالة.

د- مبادئ العدالة:

تخلص جماعة العقد الاجتماعي عند راولس إلى تقرير مبادئ تتأسس على الفهم الكوني للقيم الإنسانية من حرية وحق إنساني وسعادة الجميع بوصفها صيرورة ضرورية عن اتفاق النصف، وهي المبادئ التي تكفلها العدالة بوصفها منطق أخلاقي يمكن من تصور الاختلاف والمساواة وهنا يضع راولس مبادئ للعدالة هما:

المبدأ الأول: مبدأ المساواة في الحرية، وله الأولوية فهو يهدف إلى ضمان الحريات والحقوق المتساوية للجميع لأنه يصادر بالمبدأ القائل، بأن كل شخص يجب أن تكون له حقوق متساوية للنظام الكلي للمجتمع⁽²⁾، أهم الحريات الأساسية هي ضمان الحريات السياسية (حق الانتخاب وكذا حق ممارسة السلطة) حرية التعبير والتجمع، حرية الفكر والوعي، احترام السلامة الجسدية والنفسية للشخص، حق الملكية الشخصية، والحماية اتجاه كل الاعتقالات الجائرة⁽³⁾.

المبدأ الثاني: وهو مبدأ الاختلاف وغايته بناء عدالة اجتماعية واضعاً في الاعتبار بأنه قد يكون هناك تفاوت اقتصادي في المجتمع، لذلك فإن العدالة هنا تقتضي تعويضاً عادلاً لهؤلاء الذين حرموا جراء هذا التفاوت، من هنا تسير هذه العدالة نحو تحسين حال الناس الأكثر حرماناً في المجتمع لأنها تقيد

Ibid. p. 117 1

Ibid. p. 93 2

Jean -François Dortier: Philosophie de notre temps p. 137 3

المصالح لأجل تحسين ظروف حياة كل إنسان⁽¹⁾، هنا يفعل راولس رؤية
تصورية لتقسيم الثروة بين الطبقات الممتازة اقتصاديا والمحرومة، إذ يجب أن
تقوم الجهات السياسية المسؤولة على وضع إجراءات تطبيقية، بغية إحداث
الموازنة بين هؤلاء الممتازين والمحرومين، سيحدد راولس طبيعة النظام الذي
يمكن من تطبيق العدالة إنه نظام ديمقراطي يحترم الحريات. يظهر أن مبدأ
الاختلاف هو مظهر توفيق للمعضلة السياسية والاجتماعية التي قامت بين
النظامين الليبرالي والاشتراكي، والذي تجلّى في بعض الأنظمة الليبرالية
الاجتماعية، وهي نماذج تطبيقية في بعض الدول الغربية مثل فرنسا وكندا.

ب- جون راولس والعدالة اتجاه الأجيال القادمة: ينظر الفيلسوف الأمريكي
جون راولس إلى حق الأجيال القادمة في البيئة الطبيعية النظيفة من باب المفهوم
المعرفي الذي أقره في نظرية العدالة وهو حجاب الجهل، إذ يضيف للموقف الأصلي
الذي تتميز به الجماعة الواقعة تحت حجاب الجهل كونها جماعة لا تدرك انتماءها
الثقافي، وكذلك التاريخي، ومن ثم فهي لا تدري أي جيل تنتمي إليه⁽²⁾، وبالنظر
إلى هذه الخاصية التي تتميز بها الجماعة الافتراضية الراولسية، فإنها ستعمل على
تقدير الوجود الإنساني بوجه عام دون أن يحدها حد الحاضر وحد المصالح فرؤيتها
تتميز بالإطلاقية⁽³⁾، بهذا فلن تكون المسؤولية الإنسانية الحاضرة مدعاة للتفكير في
الأجيال القادمة، بل أن امتداد المعنى الإنساني في أفق الجماعة التي تنظر من خلف
حجاب الجهل، هو الذي يمكن من إثبات حق الأجيال القادمة، ذلك أن راولس
يعترف بالعبء الثقيل الذي يمثله تصور الحفاظ على مصالح الأجيال القادمة مقابل
الأجيال الحاضرة، بما يمثله من صراع بين مصالح الأجيال الحاضرة والأخرى
القادمة⁽⁴⁾.

من هنا يعترف جون راولس بأن فرض المسؤولية على الأجيال الحاضرة بغية
الحفاظ على الأجيال القادمة ستمثل عبأ ثقيلاً، بالنظر لما يتميز به الإنسان من أنانية
تعني أولاً بما يهم أنه في الحاضر الآتي، أما إذا تجاوز الإنسان منطق الأنا الخاص فإنه

Jean Rawls: La justice comme équité p. 156 1

Ibid p. 108 2

Ibid. p. 117 3

Ibid. p. 269 4

سينظر إلى الإنسانية بمفهومها المطلق، من هنا تكون الفعلية المعرفية لمفهوم حجاب الجهل في نظرية العدالة التي تتميز بما أحدثته من ثورة أخلاقية في المنظومة الأبيقورية الغربية، ونعني بها تلك التي ميزت أمريكا الشمالية. وعليه فقد مكن راولس من تأسيس نظرية أخلاقية أعادت مفهوم العقد الاجتماعي الذي لا يعني العقد في الحاضر فقط، بل سيشمل الأجيال القادمة وهنا سنتمكن من الحفاظ على الحق البيئي للأفراد القادمين في أفق الزمان⁽¹⁾.

4- أولية العدالة على الخير-الإجراء الراولسي والمقاربة الفكرية الأمريكية:

يخلص الاستدلال المعرفي لنظرية العدالة الراولسية إلى الإقرار القائل بضرورة أن تسبق العدالة الخير، فليس الأمر هو أمر توزيع الخير توزيعاً عادلاً، إنما الأمر يتعلق بالمبادئ التي تتوزع وفقها هذه الخيرات وهي العدالة، لذلك يخلص راولس إلى ضرورة أن تكون العدالة مستقلة عن مبدأ الخير، لأن ما يهم هو مجتمع عادل إذ السعادة ستُضمن داخل قانون العدالة الديونطولوجي، وسيحتويها حتماً، إذ المجتمع المنظم على أساس ما هو عادل سيصل في نهاية المطاف إلى الإقرار بالخير.

يحدد راولس القدرات الأخلاقية للشخصية الأخلاقية، فإذا هما قدرتين الأولى: تتعلق بالعدالة وهي إمكان فهم وتطبيع وفعل حسب العدالة، أما الثاني: فهي القدرة على إدراك مفهوم للخير وتعني البحث العقلاني عن تحقيق الخير، فالأمر يتعلق بعائلة منظمة من الغايات النهائية والموضوعية التي تعرف في نهاية المطاف قيمة الحياة الإنسانية، أو هي الحياة الجديرة بالعيش.

مكنت نظرية العدالة عند راولس من إثارة نقاش فكري في مواقع مختلفة من العالم، خاصة أنها أرادت الخروج بحالة توفيقية للنزعة الخلافية بين النزعتين الفردية والجماعية والتمكين من التوفيق بين الاختلاف والحرية. والحق أنها تلقت عدة انتقادات عبر المؤسسة الفكرية الغربية بوجه عام، فهذا عالم الاجتماع بودون R Boudon أستاذ علم الاجتماع بجامعة السوربون، يؤكد على أن هذه النظرية قد منيت بالفشل بالنظر إلى أنها تجاهلت إلى حد كبير المنطق الذاتي للعدالة عندما

ركزت على مجرد العدالة الاقتصادية القائمة على توزيع الخيرات الاجتماعية⁽¹⁾، أما فيلسوف التأويل بول ريكور فقد بين الصفة العامة للبرهان الذي قدمه راولس، ففي كتابه العدالة يتبين أن مبادئ العدالة قد تم تحديدها وتحليلها قبل تعريضها للتصورات العقلية التي من الواجب أن يقوم بها حجاب الجهل⁽²⁾، أما خصم راولس العنيد الأستاذ في جامعة هارفارد روبرت نوزيسك Robert Nozick فإنه يلاحظ على نظرية راولس في العدالة أنها تساوي بين جهود الفرد والتعويض الذي يأخذه عن هذا الجهد فالاستحقاقات الشخصية لا تساوي البتة المكافأة المادية التي ينالها بعد ذلك عن جهده المؤدى وبالنسبة له ((الإقلال من استقلالية الفرد وإنكار المسؤولية عن أفعاله، يعد سبيل مشكوك فيه بالنسبة لنظرية تريد من جهة أخرى إعلاء كرامة واحترام هؤلاء الأشخاص لذواتهم الإنسانية))⁽³⁾، وعلى الرغم من هذه الانتقادات التي قدمها روبرت نوزيسك فهو سيعترف بالأهمية القصوى لهذه النظرية داخل التحديد الراهن للفكر الأخلاقي والسياسي الإنساني، فعلى الفلاسفة أن يندمجون حقيقة في فهم هذه النظرية والعمل داخلها⁽⁴⁾.

والحق أن هذا التوازن الذي تمكنه نظرية العدالة داخل المجتمع يستطيع القضاء على الكثير من الانحرافات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، بما أنها تمد الفرد بالتقدير والاحترام مادامت حقوقه مصانة كلياً وذلك أنه ((لما كانت المنافع الكبرى لبعض الناس مرتبطة بأرباح أقلهم حظاً، فإن الفوارق تغدو مقبولة بيسر عظيم، ومن جهة أخرى، تتيح العدالة لكل إنسان أن يحسن التصرف بمشروعه في إطار الجماعات المتعددة))⁽⁵⁾.

تعرضت نظرية العدالة للنقد، وخاصة مبدأ حجاب الجهل الذي بدا افتراضاً غير معقول في عالم الحقائق، فهل من الممكن أن نتصور جماعة تخلت عن ميراثها الطبيعي الاجتماعي؟ وفي فرض تحقق هذه الحالة هل يمكن تحقيق أدنى تفاهم بين أفراد هذه الجماعة وقد تميزوا بالحيادية والجهل؟ ثم إلى أي مدى تتحقق الموازنة بين

1 R Boudon: "A propos des sentiments de justice" nouvelles remarques sur La théorie de justice, L'année Sociologique, 1995, Vol, 45, n° 2

2 Paul Ricœur: Le juste, Esprit 1995, p. 74

3 R Nozick: Anarchie Etat et Utopie, p. U F, 1988, p. 106

4 R Nozick: Justice et démocratie, Seuil, 1993 p. 165

5 جاكولين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر ص 101

العدالة والسعادة التي تبدو أنها غاية لن يخل منها المجتمع الليبرالي؟ لذلك يعلق غوثي D Gauthier أستاذ بجامعة أكسفورد على حجاب الجهل على أنه خيال احتمالي لا غير ذلك أنه مهما دللنا وتصورنا فإن الجماعة الراولسية هي جماعة تدرك وجودها وخصوصيتها وميزاتها وممتلكاتها وكل ما يتعلق بالهوية، فالأمر يتعلق بالاتفاق وفق سبيل المفاوضات على تقسيم عقلائي للخيرات، ويبدو التفسير الواقعي أقرب إلى الفرضية التي تؤكد أن كل ما يتفق مع الغاية الخاصة لذلك الشخص فهي ما يجعله متفقا مع الجماعة بصفة عامة⁽¹⁾.

ولقد بدا لراولس بعد التحليل العميق الذي تعرضت له نظرية العدالة، أن العدالة لا تعبر عن ذلك المعنى الكوني الذي تصوره في البدء، بل هي لائقة للمجتمعات المتعددة كما هي مجتمعات أمريكا الشمالية، لذلك تكون فكرة العدالة ضرورية لاتفاق بين الأشخاص الذي يشعرون بالمساواة والحرية⁽²⁾.

خلاصة- أو في التطبيع الليبرالي للعدالة

يعد كتاب جون راولس العدالة كإنصاف من المصادر الهامة للفلسفة الأخلاقية في الفكر الراهن، ليس فقط بإعادة تأسيسه المؤسسة الاجتماعية الليبرالية على توافق الحرية والعدالة، بل بإعادة إثارة التصور الأخلاقي المعياري، بعدما تحولت الأخلاق في القرن العشرين إلى ممارسة معرفية قائمة على ما يصطلح عليه ميتا أتيك أو ما بعد الأخلاق الذي يعني مجرد تحليل لغة الأخلاق⁽³⁾، فنظرية العدالة تعني اهتمام آخر بالفلسفة الأخلاقية النظرية واستشكال للتصورات الأخلاقية وفق السؤال الفلسفي الذي يعني بالمعايير وتأسيسها، وليس ذلك السؤال الذي يركز على مجرد ما هو معرفي متخليا عن منطق التشريع الأخلاقي الذي هو الغاية النهائية لفلسفة الأخلاق، مهتما بنسق المعرفة الأخلاقية مع نفي كلي لقدرة الأخلاق على وضع حلول عملية.

لقد أعاد راولس داخل الفكر الليبرالي إحياء التصور القائم على تقصي القيمة الأخلاقية في حد ذاتها دون الحرص كثيرا على تصورات الحرية، وهو الأمر الذي

1 D Gauthier: *Morals by Agreement*, Oxford University Press p. 246

2 Michel Métayer: *La philosophie éthique «Enjeux et débat actuels»* p. 156

3 *Encyclopédie De La philosophie* p. 1392

أعاد إلى التصور الأخلاقي النزعة الكانطية ذات الخصوصية الراهنة في الفكر الأخلاقي الإنساني عامة، غير أن النظرية الراولسية لا تستبعد تماما العلاقة التضمنية بين العدالة والخير ((فإذا كان مفهوم العادل سابقا مذهب الخير، فإن الأول يتضمن الثاني في آخر المطاف، هناك اتفاق بين العدالة والخير، وإن المجتمع المنظم جيدا بدءا من العادل، ألا يحقق خير الجماعة؟))⁽¹⁾ لذلك تركز النظرية الأخلاقية عند راولس على تأسيس بنية أخلاقية توفق بين المعايير الأخلاقية، لكن تحت وجهة التصور الأخلاقي القبلي الذي يعني الاهتمام بالقانون الأخلاقي الذي يسير الخيرية داخل المجتمع.

لقد كان لنظرية راولس أثر كبير على سير الحياة السياسية والاجتماعية في أمريكا الشمالية خاصة عند الاقتصاديين والحقوقيين، إلى حد أن بعض العروض القانونية قد أبدت التزاما بها، ويبدو أن هذه النظرية قد استلهمت الإصلاحات الكبرى التي جاءت في الفترة السياسية التي حكم فيها الرئيس الأمريكي روزفلت. يحرص راولس الذي عاصر الصراع العالمي العام من حروب ساخنة وأخرى باردة وحروب في إطار هذه الحرب الباردة ونعني بها حرب الفيتنام، على ضرورة تفادي التصورات المثالية القائمة على وعود الدولة العالمية الواحدة، هنا يضع راولس استثناءا للتصور الكانطي القائم على الوعي العالمي بالسلام هو مقاربة لا تمكن من السلام العالمي فالعرف الحاكم للأمم هو النزوع نحو الاستقلالية والخصوصية هنا يسجل راولس ملاحظة فلا بد من الاهتمام بالمجتمع المحلي المنظم، أما المجتمعات الأخرى فهي تمتلك الاختيارات باستثناء أنها يجب أن تحترم حقوق الإنسان⁽²⁾. والأمر هكذا يكون راولس من الفلاسفة الذين تجاوزا فرضية الدولة العالمية Le Cosmopolitisme التي بدت تقليدا رواقيا يتوافق كثيرا مع زمان نهاية الصراع الأيديولوجي للأنظمة الشمولية⁽³⁾، وكذا مع تصورات العولمة، غير أن الغاية الفلسفية لنظرية العدالة تظهر في وضع أسس مجتمع منظم داخل الممارسة الديمقراطية الغربية الأمريكية.

1 جاكين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر ص 101

2 Jean Rawls: La justice comme équité, p. p. 32 33

3 Ryoa Chung et Geneviève Nootens: Le cosmopolitisme - Enjeux et de Montréal, Canada 2010, p. 07 débats contemporains, p. u

تعتبر نظرية العدالة عند راولس عن مرحلة هامة من تاريخ الفكر الأخلاقي السياسي وهي المرحلة التي أرادت إعادة تأسيس الأسس الأخلاقية على المعايير النظرية ومن ثم تعيد إحياء التصورات الأخلاقية المعيارية التي بدت بلا معنى في عصر النفي الذي اقتضته النزعة العلمية المتطرفة، هنا يحضر كانط لرأب الصدع ويشارك مرة أخرى في ترشيد العقل الأخلاقي الغربي، ممدا إياه في عصر العدمية بالموازنة الأخلاقية العقلانية.

تندرج المقاربة الأخلاقية الراولسية ضمن مجموع نقدي غربي، ركز على نقد ممارسات العقل الحديث ونتائجه السلبية التي تمثلت في تجاوزات أخلاقية والسياسية خطيرة على صعيد العيش الإنساني، وهي نظريات حضرت في القرن العشرين، تدعو إلى التواصل والعيش المشترك في الفضاء الإنساني المميز بخصائص الروح الإنسانية والذي يجب أن يمتلك رحابة الوجود القائم على التواصل ورعاية حق العيش معا، ويكون راولس من أشد الدعاة إلى العيش المشترك وفق قيمة العدالة التي تعني المساواة والتوازن والسلم الاجتماعيين.

غير أن نظرية العدالة عند راولس تطرح أكثر من السؤال حول بنيتها التصورية خاصة تلك المتعلقة بفكرة العقد الاجتماعي؟ وبالبنية الافتراضية لحجاب الجهل ثم الاختيار الذي مكن من تطبيع بين العدالة والخير أو بين الديونطولوجيا والمنفعة؟ والحق أن النظرية الراولسية قد مكنت من تأصيل كامل لمشروعية النظام الليبرالي بذلك التطبيع العقلاني بين القيمة الأخلاقية القبلية والمنفعة، وهنا تستفيد كثيرا من النقد الماركسي، وتحرر الطبقات من المسؤولية الاجتماعية عندما تمكن من إقرار منطق التعويض، فالأغنياء سيقدمون هذا التعويض الاجتماعي للفقراء وهم يتمتعون بالحرية الليبرالية الكاملة داخل ممارسات النظام الرأسمالي فقد انطلق راولس من المؤسسة الأمريكية ومفهومها عن العدالة والخير والحرية ففكرة أولية العدالة عن الخير⁽¹⁾، هي بمعنى آخر تأسيس أخلاقي لمشروعية الليبرالية وممارستها. ومن ثم تبرير اللامساواة الاجتماعية⁽²⁾، والملاحظ على المبادئ التي صاغها راولس هو تناقضها

Monique Canto - sperber et autres: Dictionnaire d'éthique et de Philosophie morale, T 1, p. 1006

Ibid, T 1, p. 1007 2

المبدئي، فالمبدأ الأول وهو مبدأ الاختلاف يمكن من التساوي المطلق في الحقوق بحيث أن حق كل فرد في الجسم التعاوني للمجتمع تساوي حقوق كل أفراد هذا المجتمع، غير أن المبدأ الثاني يبرر التفاوت الاجتماعي ويمكن منه، فهو يبين صيغة للتراتب الاقتصادي للمجتمع ومن ثم الملكية الخاصة التي تحرم فئات عريضة من حق هو في البدء ضروري لأنه يدخل في إطار الحقوق التي اتفقت عليها الجماعة، لنسأل عن الظروف التي أدت إلى هذا الاختلال خاصة في المجتمعات الليبرالية كالمجتمع الأمريكي، حيث تتركز الثروة في يد أقلية بينما تحرم منها الفئة العريضة من هذا المجتمع.

إشكاليات وهموم أخلاقية حول تقنية الاستنساخ

د. يسرى وجيه السعيد

جامعة حلب - سوريا

إن الشيء الذي يتفق عليه الجميع هو أننا نعيش ضمن ظروف حضارية تعد بمثابة الأحلام الوردية التي تحققت للجميع، وذلك لما تحتويه هذه الظروف من رقي في الشروط المادية، لكن، كثيراً ما يتناسى الناس أثر التقدم المادي، وذلك بسبب ما يوفره عليهم من العناء وإقلال التعب، ولا بد أن نؤكد هنا أن مشكلة الإنسان ستظل مشكلة حضارة ومشكلة فلسفية مفتوحة لأنها تعد مشكلة قيمية، ولا شك أن فلسفة هذه الأيام، هي كما دائماً لا ترضى بالواقع بل تحاول الوصول إلى المثل الأعلى، إذ يعيش الإنسان في بيئة قد تحمل له أسباب الأذى الجسدي والنفسي بمقدار يفوق الملذات الحسية التي تتأني له من التقدم التقني، فنحن على أبواب إطاحة بكل القيم الراهنة التي اعتدنا أن نتكيف معها، بل نحن على أبواب مرايا جديدة تعكس وجوهاً قد لا تكون وجوهنا، هذا لم يعد أضغاث أحلام، بل قاربنا الوصول إلى هذه العجائب، فالاستنساخ أصبح قاب قوسين أو أدنى منا، واليوم العالم أجمع مطالب بوقفه تأمل صادقة، ورأي حازم ومبني على تحليل عميق لجذر المسألة الوراثية، والسؤال الذي يطرح نفسه بقوة اليوم: هل نقول للعلم البيولوجي كفى؟ أم ننتظر النتائج لنصدر الأحكام؟

أولاً- لماذا نحظر الاستنساخ وما هو هذا الكابوس؟

تذكر البشرية والإنسانية جمعاء المآسي التي تعرض لها علماء كبار عاشوا من أجل أبحاثهم ومن أجل تطوير المجتمع الذي انتموا إليه، فقد أهدر دم الكثير منهم وكان المجتمع في وجه أبحاثهم وأفكارهم، واليوم تطور العلم وتطورت أبحاث

العلماء إلى الحد الذي انقلب فيه مقياس الأشياء، بل وانقلبت كل الموازين معه، ولا ننكر أن العلم قد ارتبط عبر تاريخه بالحضارة، وبتطوير هذه الحضارة، لكن ما قدمه العلم في القرن العشرين جعل الإنسان يقف وقفة تأمل طويلة قبل أن ييدي رأيه في أي منجز علمي يتم الإعلان عنه، لقد أصبح العلم بمثابة المهدّد للإنسان وللحضارة والمدنية إذ أن الحروب الكيماوية والنووية والجرثومية دمرت جزءاً كبيراً من الأرض، وهي اليوم تهدد الأجزاء المتبقية، وهذا لا يعني مهاجمة العلم بكل جوانبه؛ لكن ما نعينه هو أن تطبيقات العلماء لنتائج أبحاثهم قد ابتعدت عن إفادة الإنسانية جمعاء، بل تركزت على إفادة طبقة معينة وبالمقابل إلحاق الضرر الفادح والغير إنساني بطبقات أخرى، وهذا ما تناوله البحث بشيء من التفصيل في ما سبق، وقد قدمت الهندسة الوراثية كفرع علمي هام ورئيسي في القرن العشرين العديد من الإنجازات التي أفادت البشرية من جهة، وشكلت خطراً جاثماً على حياة الكثيرين من جهة ثانية. وها هو الإنسان يقترب بشكل خطير، وبخطى متقاربة من تشكيل نفسه، وما يحمله ذلك من مغامرة أو لنقل مخاطرة، فبعد إنجاز الخريطة الشاملة للجينات البشرية، أصبح ذلك قاب قوسين أو أدنى من العلماء، فقد كان أخطر ما قدمته التطورات في مجال الهندسة الوراثية هو تقنية الاستنساخ أو الكلونة *Cloning* ففي عام 1996 وفي شهر تموز تحديداً أعلن إيان ويلموت^(*)، عن استنساخ شاة استنساخاً جسياً وأسموها - دوللي - نسبة للمغنية الأمريكية دوللي بارتون الشهيرة، وطبعاً ما إن نشرت مجلة الطبيعة الخبر حتى جُنّ العالم بما سمع وتناقلت ردود الأفعال وكان معظمها رافضاً للخبر.

فمن هو هذا الوافد العلمي الجديد؟ ولماذا هذه الدهشة والريبة منه؟ لقد أثار الاستنساخ كل هذه الضجة الإعلامية والتساؤلات الإعلامية الفلسفية والأخلاقية والفتاوى الدينية الرافضة، وكان السبب الرئيسي لذلك هو خروج الاستنساخ عن قاعدة التوالد الجنسي الطبيعي المؤلف منذ نشأة الحياة الإنسانية الأولى ن لقد شكل الاستنساخ خرقاً لتلك القاعدة فهو عبارة عن شكل من أشكال التوالد الخلوي اللاجنسي الذي يتم بانقسام الخلية الأنثى أو البويضة بعد أن تتضاعف صبغياتها ولكن دون تلقيح أو إخصاب من قبل الخلية الذكر أو النطفة ن أي كما يحدث في

* إيان ويلموت: دكتور وباحث بيولوجي في معهد روزالين في اسكوتلندا

التوالد الجنسي ن وأما عن النتيجة فهي متطابقة في الحالتين لأن الناتج هو جنين سوي!!! هذا تماماً ما حدث في تجربة دوللي وربما غيرها مما سيكشف عنه المستقبل، وإذا عدنا إلى الأصل اللغوي الذي جاءت منه التسمية فإن كلمة استنساخ في اللغة العربية تعني كتب كتاباً عن كتاب حرفاً بحرف، وأما إنجليزية فمرادفها *Cloning* وهي مشتقة أصلاً من اللغة الإغريقية، وهي في التطبيق البيولوجي تأخذ معنى نسيلة أي الخلية المفردة الواحدة التي تنتج الأنسجة من تكاثرها، وقد ورد في المعجم البريطاني *Oxford* والقاموس الإلكتروني *Webster* المعاني الآتية لمصطلح *cloning*:

- نسخة طبق الأصل.
 - كائن ينتج من التكاثر اللاجنسي (خضرياً) مثل النباتات.
 - ما ينتج من نمو خلية جسدية من والديه ويتمثل وراثياً؟؟؟؟
- وهنا لا بد من الإشارة إلى أن هناك فرق جوهري بين الاستنساخ بوصفه أحد تجليات الهندسة الوراثية، وبين الهندسة الوراثية ذاتها فهذه الأخيرة تهدف إلى إضافة جينات جديدة تحمل للكائن إمكانية ظهور صفات لم تكن به من قبل، بينما الاستنساخ يؤدي كتقنية إلى تكوين نسخة وراثية مطابقة⁽¹⁾، وإذا كنا قد ذكرنا الخيوط الأولى لبزوغ فجر علم الهندسة الوراثية، فإن أدبيات الخيال العلمي تعتبر الشرارة الأولى الحقيقية التي بشرت بتقنية الاستنساخ، وها نحن نسرد المراحل التي مهدت للوصول إلى النعجة دوللي والتي تعتبر اللبنة الأولى في علم لاتنفاءل به كل أفلام الكتاب سواء كانوا من داخل الميدان العلمي أم من خارجه.

بدأ التمهيد لحدوث هذا المنجز العلمي الهائل كما ذكرنا مع الخيال العلمي حيث كتبت الروائية ماري شيلي في عام 1818 رواية "فرانكشتاين"، أو "برومثيوس المعاصر"، وقد أثرت هذه الرواية بشكل كبير على الحضارة الغربية حيث أوحى لمئات الأفلام والكتب والأفلام، وهي رواية تتحدث عن الدكتور فرانكشتاين الذي يروي طموحه اللامتناهي والكبير في خلق شخص بالغ بغض النظر عن سلامة الآخرين، وعندما ينجح في ذلك يصيبه النفور من ملامح هذا

1 - رضوان يسري، -قضية استنساخ الإنسان، دار البشر للثقافة والعلوم، طنطا، مصر، 2000، ص 18.

المخلوق الفظة، ويندم الدكتور ويتمنى لو مات المسخ، ويرأى الكاتبة شيلي فإن المسخ الحقيقي هو الدكتور وليس مخلوقه القبيح، وأما المسخ فتبدأ رحلة كآبته وعذابه وتنتهي الرواية بالخلاص والتسامي، لأن هذا المخلوق الوحيد يتعلم الحب وتشبه شيلي هذا المخلوق بالمسيح لأنه يغفر الخطيئة، وهو كالإنسان يكره العاثرين الذين يؤذونه، وتنتهي الرواية بأن يصبح المخلوق أكثر إنسانية من العالم الذي صنعه، ومن حينها ربما بدأ خوفنا من العلماء، ومن معرفتهم التي تمكنهم من تغيير مصيرنا⁽¹⁾، ثم جاء كتاب (عالم جديد شجاع)⁽²⁾ عام 1932 للكاتب البريطاني ألدوس هكسلي ليتحدث عن إمكان اقتسام النطفة لعمل نسخ من الإنسان، كما يمكن تقسيم البشر إلى طبقات عليا ودنيا، ومن ثم إعطاء كل طبقة ما يناسبها من عمل من أجل الوصول إلى عالم جديد، كما تحدث الكاتب تشارلز إيريك في روايته (عالم بلا رجال)، والكاتب بول أندرسون في (كوكب العذارى) عن استنساخ أبناء من النساء دون أن يكون هناك حاجة للرجل المتسلط الأناني، وتعيش النساء على كوكب الأرض دون رجال، وتحدث الأديبة نانسي فريدمان في "جوشوا ابن لا أحد" عن استنساخ الرئيس جون كيندي بعد اغتياله، وصورت لنا كيف كان حكمه سيستمر⁽³⁾.

وكتب آلفين توفلر كتابه الشهير (صدمة المستقبل) الذي حقق أرباحاً هائلة في الفترة بين عامي 1965 و1970، وصف توفلر في هذا الكتاب مستقبل البشرية الرهيب في غالبيته، وأن التغير الاجتماعي يحدث بسرعة متزايدة نفقد معها كل مرتكزاتنا، وننجرف معه إلى بحور الفوضى الاجتماعية. يقول توفلر في كتابه: "من المهم أن يعرف العامة أن ليدربرج⁽⁴⁾ ليس وحده في مجتمع العلماء فالكثيرون من زملائه العلماء يشاركونه المخاوف من الثورة البيولوجية. إن القضايا الأخلاقية

1 جريجوري، -من يخاف استنساخ الإنسان؟، ترجمة: احمد مستجير وفاطمة نصر، القاهرة، 1999، ص 124.

* عالم جديد شجاع: كتبت هذه الرواية عام 1932 للكاتب الإنكليزي الروسي هكسلي وأحدثت ضجة هائلة.

2 فنجي، محمد، -الاستنساخ: نسخة منك دون أن تدري، دار اللطائف، القاهرة، مصر، 2003، ص 19.

* ليدربرج: هو جوشوا ليدربرج عالم الوراثة وحائز على جائزة نوبل ومتنبأ بكلونه البشر في عام 1980.

والسياسية التي يثرها علم البيولوجيا الجديدة يحفل منها العقل. من سيعيش ومن سيموت؟ من هو الإنسان؟ من الذي سيتحكم في الأبحاث بتلك المجالات؟ كيف ستطبق النتائج الجديدة؟ ألا يحتمل أن ينفلت زمام أهوال لسنا مستعدين لها؟ يرى الكثيرون من كبار العلماء أننا نقرب حثيثاً من - هيروشيما - بيولوجية"¹.

كما يستشهد توفلر برأي عالم عربي الأصل هو سعد حافظ² الذي تنبأ أنه خلال العشرة أو الخمسة عشر عاماً القادمة، سيصبح بإمكان أي امرأة أن تشتري جنيناً صغيراً تأخذه إلى طبيبها فيزرعه في رحمها، وتحمله تسعة أشهر لتلده بعد ذلك كما لو أنها حملت به منذ البداية، وهكذا جاءت روايات وأدبيات الخيال العلمي وكأنها تلك العرافة التي تنبأ بالمستقبل فلم تقف الروايات عند صدمة المستقبل، بل قدم دافيد روفيك في عام 1978 كتاب خيال علمي *inis image* تحدث فيه عن استنساخ آدمي لأشباه هتلر، وفيه يبين الكاتب ما يترتب على إعادة تواجدهتلر من دمار وحروب. كما قدم مارسيل بلانك في عام 1981 كتاباً بعنوان "استنساخ الثدييات هل يكون للإنسان أيضاً" وهكذا من خيال الأدباء إلى واقع العلماء، فقد أكدت مجلة الطبيعة التي نشرت خبر استنساخ دوللي أنه مع ولادة دوللي بدأت رحلة التنبؤات، وأن استنساخ البشر من خلايا بالغة أمر يمكن إنجازه في وقت لا يتجاوز عشر أعوام، ومع أفلام الكتاب ومع تلك الروايات كانت أبحاث العلماء أيضاً مستمرة وبشكل دؤوب في مخابهم، ففي عام 1950 تم أول تجميد ناجح للحيوانات المنوية للثيران من أجل التلقيح متأخراً في الأبقار مع انتقاء نوعيات عالية منها (عند درجة 79) أما في عام 1952 فقد تمكن العالمان روبرت بريجز وتوماس كينغ في فلاديفيا من تطبيق فكرة عالم الجينات الألماني هانز سيمان الذي اقترح تجربة سماها التجربة الخيالية، وفيها يتم دمج نواة خلية مضغية لأحد الضفدعات مع خلية المبيض المنزوعة النواة وهدفه من ذلك التأكد من فرضية تقول: إن كل خلية من خلايا المضغة الفتية تحتوي على كامل المعلومات الوراثية، وذلك لاستنساخ فرد كامل وتام وقد تم ذلك على يد العالمان بريجز وكينغ بنجاح وذلك لحصول على شراغيف صغيرة لأحد الضفادع المسماة أبو ذئبة، لكن عام 1962 يعتبر

1 جريجوري، - من يخاف استنساخ الإنسان؟، مرجع سابق، ص 142.

* سعد حافظ: بيولوجي يحظى بتقدير عالمي.

التاريخ الحقيقي لبداية أبحاث الاستنساخ حيث استطاع العلماء بإشراف العالم جون جوردن من استنساخ أول ضفدع كامل من شراغيف متقدمة في العمر، وذلك عن طريق تطبيق الهندسة الوراثية في مجال عالم الأجنة⁽¹⁾، ومن الجدير بالذكر أن عملية الاستنساخ عملية تمارسها العديد من النباتات منذ القدم حيث يقوم المزارع بأخذ الجزء المسمى برعم والقادر على النمو في النبات أو تجزئة البرعم وأخذ الأجزاء ثم تتم زراعة الأجزاء في بيئة مغذية يتوافر بها العناصر الغذائية الضرورية لنمو الأكسجة المكونة للأعضاء الجنينية والتي تتابع نموها لتعطي نبات يمثل نسخة متشابهة من النبات الأم بالإضافة إلى أن هناك نوع من البكتريا التي تنقسم انقساماً بسيطاً فتعطي الخلية البكتيرية الواحدة خليتين وهما يمثلان نسخة طبق الأصل من الخلية الأم، إذن ما بحث فيه العلماء في مخابرههم وما توصلت إليه أبحاثهم من نتائج تطبقه بعض النباتات والكائنات الحية بشكل تلقائي وعفوي وهذا يقودنا إلى نتيجة أن ما توصل إليه العلماء هو مجرد كشف علمي لأمر كان يجهلها العلم وليست خلقاً بأي شكل كان وهذا الكشف عن حالة مخالفة أو نادرة لما هو مألوف أي للتكاثر الجنسي فتحت المجال أمام مخاوف وآمال كثيرة لأنها منافية للطبيعة، واقتصد بذلك تقنية الاستنساخ أو التكاثر اللاجنسي فحن نعلم أن جسم الإنسان يتكون من كمية هائلة من الجزيئات، وتتكون الجزيئات بدورها من خلايا متجاورة تتكون من مادة تسمى السيتوبلازم وبداخل كل خلية يوجد جسم صغير اسمه النواة، وهي تحتوي على أجسام صغيرة تدعى كروموزومات وجميع الخلايا البشرية باستثناء بويضة المرأة وحيوان منوي للرجل تحتوي على 46 كروموزوم، يحتوي على عدد هائل من الأجسام الدقيقة تسمى الجينات، وهذه الجينات التي تحدثنا عنها بالتفصيل سابقاً هي الكلمات التي تشكل كتاباً يصبح فيما بعد إنسان، وكما تختلف نسخة كل كتاب عن الآخر، يختلف البشر فيما بينهم، وإذا كنا قد استثنينا نواة البويضة والحيوان المنوي من عدد الكروموزومات التي تحتويها فذلك لأن البويضة والنطفة تحتوي نواتهما على 23 كروموزوم وليس 46 أما اتحادهما فيكون نواة واحدة وكاملة تتناسخ، وتكرر لتتحول إلى جنين ثم إلى إنسان. هكذا

1 الحمل عبد الباسط، -الهندسة الوراثية للشباب، مكتبة ابن سينا للنشر، القاهرة، مصر، د، ت، ص 21

إذن تتم عملية التكاثر فالتكون ثم النمو، فتواة الحيوان المنوي هي التي تخصب البويضة هذا ما كان العلماء يعتقدونه، لكن د. ويلموت وجد مخرجاً لتغير هذه الطريقة، فنلاحظ في حالة الإخصاب الذاتي (الاستنساخ) فإن الوصول إلى الخلية الأولى يتشكل منها الجنين يتم بطريقة ثانية، مخالفة لالتحام البويضة الأثنوية بالحيوان المنوي، وهذه الطريقة تتلخص في إزالة نواة بويضة المرأة بحيث نستبعد كل مادة البويضة الوراثية، ثم تتم زراعة نواة خلية عادية - لا يشترط نواة النطفة - من خلايا الإنسان المطلوب استنساخه، ومن ثم يتم استعارة رحم امرأة لتوضع فيها النواة والبويضة، هذا بالنسبة للإنسان أما ما حدث بالنسبة للنعجة الدولي فهو شبيه بذلك فهناك ثلاث نعاج - أمهات - للنعجة دوللي: النعجة الأولى أخذ منها البويضة وانتهى دورها بمجرد تفريغها من النواة، والنعجة الثانية أعارت رحمها فقط لاحتضان البويضة، وأما النعجة الثالثة فهي الأم الحقيقية؛ لأنها هي من أعطت الخلية. وهكذا ولدت دوللي دون ذكر أو حيوانات منوية. وأكد ويلموت أن بإمكانه أن ينسخ من دوللي ذاتها العشرات بنفس الطريقة، كما أكد جراهام بلفيد مدير معهد روزالين الذي استنسخ فيه دوللي أنه تقرر إنشاء شركة لتطوير تقنية الاستنساخ لخدمة صحة الإنسان⁽¹⁾، وأما ما تنبأ به ويلموت فهو نجاحه خلال عامين فقط من حديثه من نجاح الاستنساخ على الإنسان، وكان ذلك عام 1997

وها نحن اليوم بعد مضي إحدى عشر سنة على حديثه ولم يحقق نجاحه المزعوم. إن ما أتى به ويلموت مع رفاقه من الباحثين لا يعد خلقاً بأي صورة كانت، وإنما هو كشف علمي لحقيقة كانت موجودة لكن تأخر معرفتها، لأن الخلق كما تعرفه جميع المعاجم هو إيجاد شيء من العدم. وأما الاستنساخ فهو عملية دمج بنواة خلية موجودة وحية أصلاً فالخصائص والصفات موجودة في الخلية، وفي عملية الاستنساخ يتم تكوين موجودات متشابهة ومتماثلة، وقد حاول العلماء الوصول إلى هذه النتيجة بعد سلسلة من التجارب والعمل الدؤوب الذي أثمر في النهاية، وتمثل في النعجة دوللي، وقد استغرق ذلك وقتاً طويلاً قد تكون بدايته بعد العقد الثالث من القرن العشرين بشكل عملي أي بعد أن قرر الحزب النازي بقيادة هتلر

1 الصوفي، ماهر احمد، -الاستنساخ البشري بين الحقيقة والوهم، مكتب الشعار للطباعة، 1997، دمشق، ص 7.

إيجاد عرق متميز من البشر في ألمانيا، لكن في وقتها لم تكن التكنولوجيا المطلوبة متاحة، فاكتمى النظام الهتلري بتعقيم 56000 شخص بهم عيوب وراثية بدعوى الحفاظ على نقاء الجنس الآري⁽¹⁾.

وهكذا أتى الاستنساخ بعد سبعة عقود بنتائج تبشر بالحصول على نسخة حسب الطلب من نبات أو حيوان أو إنسان!! نود الحصول عليه، ويبقى القول الفصل في هذا المجال: إن هذا الكشف العلمي هو مجرد تلاعب والتفاف بسيط على قانون مألوف من قوانين الطبيعة، وهو قانون التكاثر الجنسي وقد شبه فوزي محمد حميد ذلك بقوله "إن مسار عملية التكاثر الجنسي سارت وفق مسرحية جديدة تختلف فيها الممثلون ومسرح التمثيل قليلاً عن المسرحية المعتادة التي كان يقوم بها البطل - النطفة - والبطلة - البويضة - بالتزواج في عرس جميل في قاعة فندق الرحم الإنساني ذي النجوم الخمسة، أما في المسرحية الجديدة فالعروس أكبر سناً - الخلية الجسمية - ونخيل جائع يرفض أن يشاركه في عروسه - البويضة الخالية من النواة - فيلتحم معها وتلقي نواتها خارجاً في عرس جديد في أحد البحار الصغيرة - أنابيب الاختبار - والجمهور هنا هو أعين العلماء التي تعيش هذا الحدث وتراقبه عن كثب ثم يقضي العروسان شهر العسل في فندق جديد - رحم الأم البديلة - حيث يقيمون فيه إقامة مؤقتة"⁽²⁾. فيغدو الاستنساخ بذلك جهد علمي إنساني يمكن تقييمه من خلال أهدافه ومساعيه والأدوات التي يستخدمها، وإن فهم هذا الجهد يستلزم منا الإحاطة التامة بكل نقاطه، وتوضيح سلبياته وإيجابياته أيضاً، فإذا كان العالم قد أبدى ضجة هائلة ترافقت مع الإعلان عن دوللي فإن ما يجب توضيحه هو أن هذه التجربة التي عانت منها جهود العلماء حتى توصلوا إلى تلك الصورة التي ظهرت للجميع لم تكن بمثابة التجربة الكاملة ففيها العديد من النقاط التي تستوقفنا ونحث العقل البشري على التأمل فيها، بل والاطمئنان إلى أن استنساخ الإنسان يكاد يكون حلاً من ناحية، وأن ذلك الحلم ليس قريب المنال من ناحية ثانية، إذ تعد النعجة دوللي ثمرة حوالي ثلاثمائة تجربة كانت هي وحدها

1 دوس، سينوت حلیم، -استنساخ الإنسان حيا أو ميتا، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1999، ص 26.

2 حميد فوزي محمد، -الاستنساخ البشري بين التحليل والتحریم، دار الصفدي، دمشق، 1999، ص 214.

الناجحة وحتى دوللي فإن في إنجازها العديد من نقاط الضعف التي تستفز العقل على التفكير بها، ومن أهم هذه النقاط هو إجراء التجربة على كائن ثديي واحد إذ تعد أُل 277 محاولة التي أجراها ويلموت هي تجارب على نفس الحيوان - الخراف - على الرغم من وجود كائنات عديدة أعقد منها وراثياً، أي أن احتمال فشل التجربة عليها كبير كالفأر مثلاً، حيث فشلت التجارب التي أجريت على أجنة الفئران في إنتاج فئران قادرة على الحياة، وأما إذا تساءلنا عن سبب اختيار الخراف كعينة لتجارب ويلموت فإن السبب في ذلك يعود إلى أن الخراف لا تبدأ في أداء وظائفها - حين تكون أجنة - إلا بعد انقسام الثاني للخلية، وهذا يعني إعادة برمجتها وراثياً قبل توجيهها لإنتاج كائن حي، كما أن نجاح تجربة دوللي لم يتم إلا مرة واحدة من ضمن 276 حالة أخرى فاشلة، وهذا من وجهة نظر العلم لا يعني التعميم لأن التعميم يشترط نجاح التجربة على أكثر من 50%، وبالتالي الحكم على قبول هذه الحقيقة العلمية مشكوك به أيضاً، ومن ناحية أخرى، إذا كان ويلموت قد زعم بأن الاستنساخ يتم بأخذ نواة أي خلية جسدية في كائن حي فإنه بالمقابل اختار خلية من ضرع أنثى الغنم لتجربته، ولم يجري تجارب على خلايا من مناطق أخرى في جسم أنثى الغنم، وما يدفع لإضعاف تجربته هنا هو أن السلوك الوراثي للخلايا يختلف من خلية لأخرى إذ لا يمكن إجبار كل الخلايا على ارتداد أطقمها الوراثية إلى الحالة الجنينية فالسؤال هنا: إذا كانت تجربة دوللي نجحت على خلايا الضرع، فهل تنجح مع الخلايا العصبية؟ وهل تنجح مع خلايا المخ؟ أو خلايا القلب؟ هذا مع الإشارة إلى أنه في تجربة دوللي ما يزال بخلية البويضة التي تحتوي على نواة الخلية الجسمية 10% من المادة الوراثية لخلية البويضة فإن ما يبعث على السؤال هو: إلى أي مدى سيتم التوافق الوراثي بين المادة الوراثية المضافة وبين ما يبقى من مادة وراثية أصلية وإن ما يبعث على الخوف هو إمكانية إصابة دوللي ببعض الأمراض الوراثية⁽¹⁾، التي قد تأتيها من الطقم الوراثي للنواة الأصلية، أو من المادة الوراثية المتبقية في خلية البويضة المستضيفة، فالمثير هنا هو الانتقادات التي جاءت بعد هذا الكشف العلمي مما يخفف من المخاوف التي يتوقعها العلماء من استنساخ الإنسان، فهذه الانتقادات توضح إلى درجة كبيرة صعوبة النجاح في هذا

1 الجمل عبد الباسط، -الهندسة الوراثية للشباب، مرجع سابق، ص 31.

الإنجاز فكما قرأنا كانت تجربة دوللي الناجحة هي واحدة ضمن سلسلة من التجارب الفاشلة من ناحية، ولم تكن هذه النسخة مؤمنة من الإصابة بأمراض وراثية من ناحية ثانية، مما يعني أن استنساخ مخلوق حسب الطلب وبمواصفات قياسية يكاد يكون مستحيلاً، أضف إلى ذلك أن العلماء بسعيهم الدؤوب لتخليص البشرية من آلامها يزدون في الألم ويعمقونه، إذ تأتي محاولة العلماء في الاستنساخ الحيوي وزرع الأعضاء مرعبة إذا ما تأملنا المخاطر المترتبة على هذا الحدث، ونخص بالذكر مجال زرع الأعضاء أو نقل الدم الحيواني إلى الإنسان فقد أكدت هيئة الدم البريطانية تحفظها اتجاه ما يعلن عن إمكانية نقل بلازما الدم الحيوانية، وأوضحت أن استخدام بلازما الدم البشرية المأخوذة من الحيوانات أمر جيد من الناحية النظرية لكن الهيئة لا تستطيع أن تؤكد ذلك قبل انتهاء التجارب أن هذه البلازما الجيدة تعادل تماماً البلازما البشرية وأيضاً تعجز عن التأكيد على أن هذه الحيوانات لن تمرر أمراضها إلى الإنسان، فعند التفكير في زراعة أعضاء حيوانات للإنسان فليس هناك ما يحمي هذا الإنسان من إمكان احتواء نسيج الحيوان على جرثوم أو فيروس يصيب الحيوان المعني ولا يصيب الإنسان، وبالتالي، عند الزرع يمكن أن ينتقل إلى جسد الإنسان، وبالتالي، يصاب الإنسان بالمرض، ليس هذا فقط بل ويمكن أن ينتقل العدوى إلى الآخرين⁽¹⁾؛ فثمة مخاطر من وجود فيروسات لم يعرفها الإنسان بعد ويمكن لها أن تلحق به أمراضاً خطيرة لا يدري عددها إلا الله.

من الجلي بنا إذن أن تراث في تطبيق التكنولوجيا المذهلة على الإنسان؛ فإن تمكن العلماء من التفوق في استخدام تقنية هندسة الجينات من أجل الوصول إلى إنتاج وفير وخصب في عالم النبات والحيوان عن طريق أخذ بعض الجينات من بعض الخلايا، ونقلها إلى خلايا أخرى من الفصيلة ذاتها سواء في النبات أو الحيوان وذلك من أجل الحصول على نبات يحمل مواصفات أفضل مثل الحنطة المقاومة للحشرات وحفظ البندورة، بدون تلف لفترة معينة وإيجاد ثمار ممتازة من النخيل، أو إيجاد وإنتاج حيوانات كالماشية بمواصفات من النوعية لألبانها، كل ذلك يعني إباحة الاستنساخ في عالم النبات والحيوان سواء بإيجاد خلايا تحمل صفات مرغوبة بطريقة التكاثر، أو تنمية الخلايا بالمختبرات، أو تعديل المورثات المتميزة بصفات

1 نحي، محمد، -الاستنساخ: نسخة منك دون أن تدري، مرجع سابق، ص 33.

معينة، أو إلغاء وإزاحة صفات غير مرغوبة وكل ذلك مباح لأنه يخدم الإنسان وهذا هو الهدف الأسمى للعلم، بشرط البعد عن العبث والضرر بالإنسان لأن قدسية الإنسان وحرمة تمنعنا من جعله موضوعاً لإجراء التجارب على أجنته وتعرضها لإجراءات تقنيات الاستنساخ كالزج في الأنابيب والقطع وموت العديد منها أو تجميد البقية بطريقة علمية جافة.

ولعل الاستنساخ البشري قريب منا وذلك بسبب تكريس العلماء جهداً كبيراً في مختبراتهم من جهة، ولأن التقدم الهائل في مجال البيولوجيا وضع يد العلماء على اللغز الحقيقي لعملية التكاثر الذاتي التي تعتبر خاصة بأدنى الكائنات الحية التي تقوم به تلقائية، وها هو الإنسان مدعو اليوم لأن يهبط إلى مستوى تلك الكائنات بعد أن أعلاه عقله، وأبلغه أسمى المواقع الإنسانية، وها نحن نضم صوتنا إلى جواب المجلس^(*) الوطني الأمريكي للأخلاق الحيوية حين رد على طلب من الرئيس الأمريكي بيل كلينتون حول الاستنساخ قائلاً: "يجب إيقاف الاستنساخ الإنساني وذلك مؤقتاً، وهناك حاجة ملحة لمناقشة متروية يشارك فيها الجميع، حول المخاوف الأخلاقية الخطيرة التي يطرحها الاستنساخ الإنساني⁽¹⁾."

ثانياً- لا نمنع ولكن نقيد:

يؤكد العلماء أن محاولات استنساخ الرئيسيات ومن ضمنها البشر ستبوء بالفشل ويؤكد "جيرالد تشاتن" قائد الفريق لمجلة "ساينس" أن الدجالين الذين زعموا استنساخ البشر لم يفهموا بشكل كاف الخلية أو التطور البيولوجي كي ينجحوا في تنبؤاتهم، ونؤكد منذ بداية هذا البحث أننا نتعامل مع هذه التقنية بوصفها فرضية قابلة للتحقق أو الزوال، فاختراع الطيارة بدأ من خيال الأدباء وانتهى بكشف العلماء، ومن ثم تطبيقه، وتطويره على الصورة التي نراها اليوم، وربما كان حال الاستنساخ البشري هو حال الطيارة والهاتف والكهرباء وما إلى ذلك من اختراعات أذهلت البشرية من جهة وقدمت لها كبير الفائدة من جهة ثانية

* لجنة المجلس الوطني مؤلفة من 18 عضواً قدمت في عام 1997.

1 شحادة، حسام الدين، -الاستنساخ بين العلم والفلسفة والدين، مركز العلم والسلام للدراسات، دمشق، 1998، ص 115.

لكن السؤال المطروح هنا وبقوة: ما هي الفائدة المبتغاة من تطبيق الاستنساخ على البشر؟ في الحقيقة ليس ثمة فوائد تذكر باستثناء الاستنساخ العلاجي *Herafeutic cloning* فما هو هذا النوع من الاستنساخ وما هي فائدته؟

يعرف الاستنساخ العلاجي بأنه إنتاج أجنة بشرية لاستخدامها في البحث، لا تهدف هذه العملية إلى توليد كائنات بشرية مستنسخة، بل للحصول على خلايا جذعية *stemcells* يمكن دراستها واستخدامها لدراسة التنامي البشري ومعالجة الأمراض، ويتوقع العلماء أن بالإمكان وضع تقانة الاستنساخ العلاجي موضع التطبيق عند البشر قريباً، وذلك بإنتاج أعضاء كاملة من خلايا وحيدة، أو لإنتاج خلايا سليمة يمكن أن تحل مكان الخلايا المتأذية في أمراض مثل مرضي "الزهايمر" و"باركنسون" مع الأخذ بعين الاعتبار أن تطبيق الاستنساخ العلاجي يحتاج الكثير من العمل والجهد حتى يصبح في حيز التطبيق⁽¹⁾، والتجارب مستمرة وقائمة، ومواقع الإنترنت تبشر بكشف علمي جديد في هذا المجال في كل يوم، فها هو فريق جامعة نيوكاسيل البريطانية الذي حصل على الموافقة لإتمام أبحاثه في الحصول على خلايا جذعية يمكنها التحول إلى وظيفية متخصصة قادرة على إنتاج الأنسولين لعلاج مرضى السكري، أما التطبيقات الملموسة لمثل هذه الأبحاث في مكافحة الأمراض المستعصية فلن تظهر على الأرجح قبل خمس سنوات، ومن المفيد أن نذكر هنا أن الخلايا الجذعية الجنينية التي تظهر في بداية نمو الجنين، تتميز بقدرتها على التطور لتصبح خلايا وظيفية لأي نسيج من أنسجة الجسم البشري، من العضلات والعظام إلى الأعصاب وحتى إلى أعضاء. والهدف من الاستنساخ العلاجي الحصول على أكبر كمية من هذه الخلايا لاستخدامها لاحقاً في إصلاح وتوليد، أو تصحيح خلل في نسيج أو عضو، وحتى في صناعة أنسجة بديلة تحمّل البصمة الوراثية نفسها للمريض، حتى لا يرفضها جسمه.

إذا كان البروفسور "أكسيل كان" المتخصص في الأبحاث الوراثية الفرنسية يرى أن الاستنساخ العلاجي ينطوي على خطر ظهور تجارة غير مشروعة، كالتجارة بنساء يتحولن إلى منتجات للبويضات على حد قوله، فإن البروفسور

1 شحود منير، الاستنساخ آفاقه وأنواع تطبيقاته، الحوار المتمدن، دبي، 2003، ص 5.

"بيشانسكي" من المعهد الفرنسي للأبحاث والصحة، أنسليم) يرى أن هذه المخاوف يمكن إزالتها بسهولة إذا نجح العلماء في إنتاج بويضات غير ناضجة انطلاقاً من خلايا جذعية جنينية بشرية، كما نجح ذلك لدى الفئران، وننوه هنا إلى أن التجربة الوحيدة حتى الآن لاستنساخ جنين بشري لغرض علاجي أعلن عنها رسمياً في كوريا الجنوبية في شباط 2004، أما في الولايات المتحدة فقد منعت إدارة بوش في 2001 تخصيص أموال حكومية لتمويل أبحاث على خلايا جذعية مأخوذة من أجنة بشرية، عدا الخلايا الجذعية التي تم الحصول عليها قبل صيف 2001، والمنع لا يشمل الشركات الخاصة، وأما السويد فقد سمحت بإجراء أبحاث على أجنة بشرية مستنسخة لأغراض علاجية ونفس الموقف اتخذته بلجيكا ووزارة العلوم التكنولوجيا البرازيلية⁽¹⁾.

في حين أن ألمانيا حظرت الاستنساخ العلاجي والإنجابي على حد سواء، أما كندا فقد تبنت في آذار 2005 قانوناً يحظر الاستنساخ البشري، ويقيد الأجنة المختلفة في أنابيب الاختبار لأغراض علاجية، أما عن حال فرنسا فقط حظرت الاستنساخ لأغراض علاجية، أما العلماء في كوريا الشمالية الذين نجحوا في استنساخ أجنة بشرية لاستخراج خلايا الجذر، فقد دعوا إلى حظر عالمي لاستنساخ البشر، وقال "ووسوك هوانج" الذي قاد فريق البحث إن استنساخ البشر خطأ كبير ويجب أن يحظر، لكنهم أيدوا الاستنساخ العلاجي⁽²⁾.

بما أن الفلسفة ليست كما يقال حب الحكمة فقط، بل هي اتخاذ موقف جريء من الأحداث العلمية والاجتماعية والإنسانية التي تحيط بالفيلسوف فالفلسفة مجموعة من المواقف الشاملة حول العالم والطبيعة والمجتمع، والإنسان عبر التلازم الجدلي بين العام والخاص وهي جملة الآراء والتصورات عن القضايا العامة لتطور الوجود والوعي (علاقة الفكر بالوجود)، وهي شكل من أشكال الوعي الاجتماعي⁽³⁾ وهي أي الفلسفة مطالبة اليوم، بالاشتغال بالمفاهيم: لقد تغير العالم،

1 راجع: موقع ميدل إيست أونلاين MiddleEast online، First Published 13/8/2004.

2- راجع: موقع آل BBC ARABIC.Com بتاريخ الجمعة 13/شباط/2004.

* أشكال الوعي الاجتماعي هي: العلم، الفلسفة، الفن، السياسة، الدين، كلها مترابطة.

عالم الفكر، وعالم الواقع مع ما شاهده من تطورات عظيمة فرضت على الفلسفة إعادة تحديد مهمتها، وإعادة بناء أفكار جديدة حول مفاهيم متعددة كالعدل والأخلاق، وحتى الحضارات والعولمة والعلم وغير ذلك من المفاهيم التي على الفكر الفلسفي أن يواجهها بسلاح النقد والتعريّة، وإذا كان العلم هو محور البحث هنا؛ فإن تطبيقات البيولوجيا بوصفها فرع من فروع العلم تهدد اليوم الكيان الإنساني والاجتماعي والسياسي، ولا بد أن توضع مثار النقد ولا بد من التصدي لهذه التطبيقات بوصفها السلاح الأقوى المهدد لإنسانية الإنسان بل ولكرامته، فإذا ما عدنا إلى مفهوم حقوق الإنسان الذي بني في الأصل على أسس فلسفية وأخلاقية فإننا نقرأ من التعريف الصادر عن الأمم المتحدة سنة 1989 بأن حقوق الإنسان يمكن تعريفها تعريفاً عاماً على الشكل التالي:

"هي تلك الحقوق المتأصلة في طبيعتنا، والتي لا يمكن بدونها أن نعيش كبشر فحقوق الإنسان والحريات الأساسية، تتيح لنا أن نطور وأن نستخدم بشكل كامل، صفاتنا البشرية وذكاءنا ومواهبنا ووعينا، وأن نلبي حاجتنا أو احتياجاتنا الروحية وغيرها من الاحتياجات، وتستند هذه الحقوق إلى سعي الجنس البشري المتزايد من أجل حياة تتضمن الاحترام والحماية للكرامة المتأصلة والقيمة الذاتية للإنسان"⁽¹⁾، ومع تطبيقات الاستنساخ البشري فيما لو تم ذلك، يبدو جلياً أن أول ما ينتهك هو الكرامة الإنسانية بوصفها حق طبيعي للإنسان، حقاً يسمو به على الكائنات الحية الأدنى منه فنحن أمام عدة إشكاليات أخلاقية تفرض نفسها على طاولة البحث ولعل أهمها هو التهديد الكبير لمنظومة الزواج والأسرة؛ إذ يعتبر الاستنساخ بالأساس خروجاً عن القواعد التي حددها الشرائع السماوية لعملية التكاثر الإنساني عبر الزواج والاتصال الجنسي الشرعي، لا أن يتم تلقيح البويضة بواسطة خلية جسمية بما يفقد الحياة الزوجية رونقها وأهميتها، مما يزيد من احتمالات التفكك الأسري الذي تعاني منه المجتمعات الغربية قبل غيرها من المجتمعات. فالاستنساخ البشري الذي أعلنت عنه رئيسة مؤسسة كلونaid العالمية

1 موقع المركز العربي للدراسات المستقبلية dawhi.htm، مقولة بعنوان حقوق الإنسان بين الأخلاق والسياسة بقلم د. عبد الرزاق الدواي، من جامعة محمد الخامس، الرباط، بتاريخ 29 أيلول، 2002.

الفرنسية بريجيت بواسويبي^(١) - إثر زعمها أنها نجحت في استنساخ ثلاثة أطفال خلال كانون الثاني/2004 وقالت أن /كلونايد/ أنتجت مئات الأجنة لأغراض التجارب العلمية فقط، وأضافت أن خمساً من تلك التجارب نجحت فقط، وأسفرت عن ولادة ثلاثة أطفال مستنسخين، ويتنظر ولادة طفلين الآخرين - تكمن خطورته في المساس بالجانب النفسي من الوجود الإنساني الكريم ولفهم ذلك يستلزم الإحاطة بوجهة النظر الفلسفية للفكر الأخلاقي لهذا الحدث العلمي الثقافي - الطريف - كما وصفه د. عادل العوا، ويرى أن الحظر الأوفى للاستنساخ يكمن في هدم منظومة الزواج فهو توالد لاجنسي أي أنه توالد مستحد السبيل، إنساني الصنعة، وغير طبيعي، وفيه خروج عن المؤلف، بحث بمس إنسانية الإنسان، وما يتعلق بحياته النفسية وحياته الجنسية، ويرى العوا أن طريقة التوالد الجنسي الطبيعية ستبقى هي الأمثل برغم كل ما ينادى به من يرغب بتحرير الجنس من قيوده أمثال العلماء: فرويد، ليون بلوم، برتراند رسل... وآخرون^(٢)، الذين يحاولون هدم أجل منظومة أخلاقية تشريعية سارت على نهجها البشرية منذ آدم عليه السلام، وتميز عالم الإنسان عن الحيوان، ويرى العوا: أنه "إذا كان الجنس بلا فائدة حقاً لماذا تلجأ حشرة مثل الذبابة الخضراء التي يمكنها أن تتكاثر جنسياً للتكاثر الجنسي كل عدة أجيال، إن ذلك لا يأتي من فراغ لأن الجنس يساعد على تطور الكائن الحي وله فوائد بيولوجية أخرى، ويرى بعض البيولوجيين أن اللجوء للجنس يعني أن يهب الإنسان 50% من أسهمه الجينية لنسله، أما في حالة التوالد اللاجنسي فإن الكائن يحتفظ بجميع أسهمه، وهذا يعني التخلف في التطور البيولوجي^(٢)، والأهم من هذا فإن الله جعل الزواج سكناً لكلا الزوجين، ولعل موضوع الاستنساخ يفتح الباب على مصراعيه لتقويض هذا السكن الذي أشار إليه الخالق فهو يفتح الباب أمام الشواذ من الرجال والنساء؛ إذ تستطيع المرأة أخذ خلية من صديقتها التي تعاشرها جنسياً إذا كانت تريد بنتاً، أو تبتاع خلية رجل إن أرادت ولداً، وتضعها

* بريجيت بواسويبي: عضو في طائفة تدعى الرائيين وهم جماعة يهودية أسست عام 1973 للدفاع عن الاستنساخ البشري.

1 راجع موقع: www.attajdid.ma - مقولة: الاستنساخ البشري: أخطاره على الأسرة والمجتمع بقلم: حبيبة أوغانيم بتاريخ 1425/9/24.

2 رضوان يسري، -قضية استنساخ الإنسان، مرجع سابق، ص 157.

في بويضة وتحملها في رحمها لمدة تسعة أشهر تنجب بعدها الطفل المراد، وتذكر بعض مواقع الانترنت العالمية إلى توفر السائل المنوي لبعض العلماء والعباقرة الذين فازوا بجائزة نوبل، لمن يريد أن يلحق زوجته به لكي ينجب أطفالاً لديهم نسبة عالية من الذكاء والعبقرية.

فهل يستطيع العقل البشري والضمير الإنساني أن يقبل مثل هذا العبث بالاختلاط بالأنساب؟ وهل صعب على الخالق إمكانية جعل البشر بمستوى ذكاء واحد؟ وإذا تم ذلك فلماذا يتهرب العلماء من أثر البيئة على هذا المولود الجديد؟ كما أننا نخشى أن تساعد هذه التكنولوجيا على تحويل العلاقات الإنسانية بين الزوجين والأطفال إلى عملية براغماتية فيتحول الأطفال إلى سلعة تعرض أمام الراغبين، مما يؤدي إلى سوق سوداء للأطفال خاصة أن التبنّي عملية صعبة ومكلفة في الوقت الحاضر، فقد فتحت هذه الطريقة الباب أمام الاستعانة بامرأة أخرى تقوم بالحمل بدلاً من الزوجة مقابل نقود، وبذلك يظهر نوع من التجارة يسمى تجارة الطفل⁽¹⁾، فالاستنساخ البشري سيلحق آثاره السلبية على مؤسسة الأسرة التي تعد أساس المجتمع، فهي الأنسب لرعاية الإنسان وخاصة الأطفال إذ أن الاستنساخ الحيوي سيؤدي إلى إلغاء مفهوم الوالدية فتنتهي الحاجة إلى وجود الأب أو الأم ويحل محلها مؤسسة كبيرة ستقوم برعاية النسخ التي إنمائها صناعياً في أجهزة خاصة، فليس من المتوقع منطقياً أن تحتاج هذه النسخ إلى وسط عائلي بمعناه الحالي، وستغدو الدولة هي الأب والأم لأنها سبب وجوده. وبهذا ستفقد الإنسان ولاؤه لأسرة أو لأفراد يحبهم ويتفانون من أجله، ولعل مجتمع المستنسخين هو مجتمع انعدمت فيه جميع المشاعر الجميلة بل والمقدسة، بين جملة نسخ تدخلت المخابر في إنتاجهم، كما تدخلت المشاعر النرجسية من قبل من يود أن يستنسخ من جهة ثانية، ولن يؤمن هؤلاء المستنسخون في حياتهم لأن طريقة تولدهم المخالفة للمألوف تحمل في طياتها العديد من المخاوف، فهذا أحد الأطباء من معهد الأمراض المعدية في طوكيو (أتسوا أوغورا) يقول: إن تشريح الفئران المستنسخة كشف إصابتها بداء ذات الرئة، وبقصور في الكبد ونقص في الأجسام المضادة واللوكيما وسرطان الرئة، واعتبر أطباء بريطانيون أن استنساخ كائن بشري يحتوي على مخاطر طبية وأخلاقية كبيرة

1 البقصمي، ناهدة، - عالم المعرفة، الكويت، العدد 174، 1993، ص 170.

من التشوهات والشيخوخة والموت المبكرين. أضف لذلك، أنه سيؤدي إلى استخدام النساء كحيوانات اختبار ومادة للتجار⁽¹⁾، وكنا قد نوهنا لذلك سابقاً، وبهذا تصبح الذات والانا البشرية مهددة أخلاقياً وطبياً واجتماعياً، فقد فقدت أكثر العناصر التي تضفي على حياتها صفة الإنسانية أي فقدت القيمة من وجودها ككائن في هذا المجتمع، فالقيم الأخلاقية التي تسعى لخلق طبيعة ثانية للإنسان، أي طبيعة العادة الفاضلة، ستجد نفسها خجلة أمام الطبيعة الجديدة التي يحاول علماء البيولوجيا تحديدها للإنسان، ومن هنا يبدو عمل الأخلاق بأنه ضرب من نقل عمل العلم من المستوى النظري إلى المستوى العملي، والضمير الأخلاقي شكل آخر يمثل الوجدان العقلي من حيث أننا مصدر النظام الذي تقتضيه. وإن الضمير الأخلاقي والشعور العقلي لينفيان كلاهما الفردي في ذاتنا⁽²⁾، فهل سيكون عمل الأخلاقي السامي هذا متاحاً في ظل عالم الاستنساخ الذي وإن كان له عدد قليل من المؤيدين الذين يدعون قدرته على إنتاج أعضاء بشرية بإمكانها المساهمة في معالجة من هم بحاجة إليها، إلا أن هذه الادعاءات ستبقى تصورات خيالية، وسفسطة علمية لا يمكن أن تتحول إلى واقع علمي يخدم الإنسانية، وإذا ما أريد لها أن تكون فإنها ستعني ولادة جنين كامل تجري له عمليات جراحية لتقطع منه بعض أعضائه والاستغناء عن البعض الآخر. وهي بشكل من الأشكال عملية قتل لدواعي إنسانية وكما يرى آية الله صانعي فإن الاستنساخ". وإن بدا للوهلة الأولى جهداً علمياً إلا أنه لن يكرس لخدمة الإنسانية، بل إنه ترف علمي يخدم أناساً معدودين من الأثرياء والحكام والطغاة الراغبين في تخليد أنفسهم على طريقتهم الخاصة بغض النظر عن المحذورات الأخلاقية والدينية والحقوقية، وبالتالي، فإنه ستحول إلى نقمة جديدة لا تقل عن اكتشاف الديناميت أو الانشطار الذري⁽³⁾...

ونحن مع الاستنساخ مع مجتمع جديد بكل قيمة ومفاهيمه ومفاجأته فكيف سيتقبل العقل البشري تصريحات العلماء وتنبؤاتهم حول الاكتشاف العلمي. فهذا "برنس ميد" الأستاذ بجامعة نيوكاسيل الأمريكية يقدم لنا صورة بالغة الإثارة بتأكيداته التالي:

- 1 راجع موقع: Altahirah No, 142 بتاريخ 1425/9/26، ص 3.
- 2 العوا عادل، القيمة الأخلاقية، مطبعة دمشق، دمشق، 1960، ص 228.
- 3 راجع: Altahirah No, 142، ص 4، بتاريخ 1425/9/26.

"إن الجنين الأنثى الذي لم يولد بعد يمكنه الإنجاب أيضاً بتكنولوجيا الإنجاب الحديثة وأوضح أن ذلك ممكن باستخراج بويضة المبيض من الجنين الأنثى، وهي لازالت داخل رحم الأم عندما تصل إلى أسبوعها الرابع عشر ثم إنضاج البويضة داخل المعمل عن طريق إضافة الهرمونات الأنثوية إليها بعد ذلك، ثم تلقيحها لتنمو وتصبح طفلاً أي أن الجنين يصبح أمّاً دون أن يدري⁽¹⁾ ولعل هذه الحالة تحمل من الطرافة أكثر ما تحمل من الخوف، فكيف لنا أن نتخيل انعدام الدور الأساسي للأم هنا، ومن ثم جملة الأحداث التي تترتب على مجتمع بأكمله؟

وتضع هنا مسألة اختلاط الأنساب نفسها أمامنا فالأم التي أنجبت طفلاً من خلية جسدية من الأب تلد طفلاً ليس لها علاقة به من الناحية الوراثية، وينتمي وراثياً إلى الأب، إذ يقتصر دورها على إعطاء البويضة المفرغة من النواة فدورها إذن مجرد وعاء لإنجاب هذا الجنين، ولا ينتمي إليها على الإطلاق من الناحية الوراثية، "ولأن الإنسان بشكل عام يعشق ذاته، ويحب نفسه؛ فإن الأم التي أنجبت ولداً عبارة عن نسخة من أبيه، ويحمل كل الصفات الوراثية للأب سوف تتلهف شوقاً لولادة بنت من خلية جسدية لها تحمل كل الصفات الوراثية وتكون نسخة أخرى منها في الولادة الثانية. وهنا لن يكون للأب أي دور في عملية الحمل والإنجاب على الإطلاق"⁽²⁾، وكيف سيصبح هذا الأخ محرمّاً لأخته التي لا تمت له بصلة؟ وهل يمكن في هذه الحالة أن يتزوج الأخ من أخته دون مراعاة لحرمة أو تعاليم الأديان؟ وهذا يجر مسألة أخرى هي الإرث، وهنا كيف سيتدخل القانون في تقسيم الإرث على اثنين واحد ينتمي إلى الأب تماماً وهو عبارة عن نسخة منه، وأخرى تنتمي إلى أمها ولا تنتمي إليه بحال من الأحوال، ولا شك أن لا أحد لديه الجواب الشافي لمثل هذه الحالة التي بإمكانها زعزعة الكيان الاجتماعي، فلاستنساخ لا يطرح مشكلات تخص زعزعة الكيان البيولوجي فحسب بل ويهدد الكيان الاجتماعي كما أسلفنا، لأن إضافة نسخ لا متناهية للبشرية سيخلق مشاكل لا تعد ولا تحصى من مجال الغذاء إلى الإرث مروراً بالكرامة الإنسانية الممتهنة، وإذا عدنا

1 رضوان، يسري، -قضية استنساخ الإنسان، مرجع سابق، ص 157.

2 مصباح عبد الهادي، -الاستنساخ بين العلم والدين، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، 1991، ص 42.

إلى خطر الاستنساخ على منظومة الزواج والأسرة، فإن الاستنساخ يطرح أماننا كائنات تعتبر ثمرة المخابر والبحث العلمي، ولا علاقة لها بالحب أو الانتماء إلى الوالدين، إذ يعتبر العلماء الإنسان مادة مخبرية ويعتبره أيضاً مجموعة خلايا تجري عليها جملة تجارب من أجل التأكد من بعض الحقائق التي يودون الوصول إليها.

"لقد علمتنا خبرة الأيام والشعوب أن الأب والأم يعملان ويتعبان ويقتصدان، بل يحرمان ذواتهم من أمور كثيرة في هذه الحياة ليوفرا لأولادهم حاجاتهم ويؤمنوا لهم سعادتهم وراحتهم ومستقبلهم، بل يحاولون أن يوفرا لهم بعض المال. فإذا كان الأولاد ثمرة الاستنساخ بدل أن يكونوا ثمرة المحبة المتبادلة والعلاقة الطبيعية بين الزوج والزوجة، فما الذي سيدفع الوالدين إلى التضحية والتوفير وحرمان ذاتهما من مباحج الحياة، بل ما الذي سيدفع الأم إلى السهر في الليل ساعات لينام ابنها"⁽¹⁾، فالاستنساخ كما يتنبأ الباحثون سيؤدي إلى تبديل جذري في المجتمع وخلق عائلة جديدة تختلف كل الاختلاف عن العائلة المألوفة.

كما أن الاستنساخ يهدد بالدرجة الأولى الكرامة الإنسانية التي تعتبر سمة تلازم القيمة الإنسانية للأفراد والجماعات، كما يرى عادل العوا، وهنا نقصد بالكرامة تلك الميزة التي يتصف بها الإنسان مذ وجد في حالة بويضة قابلة للحياة وهذه الكرامة لا تخص الشكل المادي للإنسان، بل الحياة النفسية أيضاً، وإذا كان الاستنساخ هذا التصور الإنساني الصناعي يطمح إلى تغيير واقع بواقع، وهذا التصور قد يكون مؤكد النجاح بفضل التقانة المتقدمة والملائمة، أما ما هو غير مؤكد فهو جانب النتائج الجائزة والمحتملة لعملية الاستنساخ في حاضر حالي، أو في المستقبل القادم القريب، فالاستنساخ كما يرى العوا لإنجاز عظيم وخطير في آن واحد، فهو عظيم بسبب ما ينطوي عليه من نجاح جهود علمية وتقنية كثيرة وطويلة، وهو خطير لأنه يهدد كون الإنسان على ما نعرف اليوم.

وطبعاً هذا التهديد يهون لو اقتصر على الجانب البيولوجي فقط دون الوجود الإنساني، فقد يتكيف إنسان الغد مع التبدلات العضوية التي تطرأ على عضويته من جراء الاستنساخ، لكن الجانب الأكثر عرضة للخطر هو جانب إنسانية الإنسان

1 العوا وآخرون، الاستنساخ جدل العلم والدين والأخلاق، دار الفكر، بيروت، 1997،

سواء الفردي أو الاجتماعي، أي جانب القيم الراهنة حالياً والماثلة في جميع مؤسساته الحقوقية والاجتماعية، ومصير ما سيتطور منها التطور الأسوأ البعيد عن مقاييس المدنية المقبولة في تفاعلات الأسرة، والمهنة، والدولة، والصلات العالمية ويتساءل العوا "أترى إنسان الاستنساخ سيكون قادراً على حرية التصور، وحرية الإرادة وحرية الإنجاز؟ أم أن برجة الهندسة الوراثية ستعمل على أن تكون ذهنية الإنسان مسبقة الصنع، فلا يبقى قادراً على وعي سليم، وتقدير سديد، وتصور خصب، وعمل هادف ومسئول؟" (1).

فيبقى الاستنساخ محموداً تبعاً لغاياته التي يرسمها ويرسم بناءً عليها وسائل البلوغ إليها، وشأن الاستنساخ شأن أي منجز حضاري، يكون مصدر خطر كلما هدد الإنسان وكلما أصبح مصدراً من مصادر الإبادة والتدمير، فبهذا الشيء يتحول الاستنساخ إلى إنتاج احتكاري يرمي إلى بسط الهيمنة... وذلك من خلال التسابق في اختراع تكنولوجيا الفتك والدمار الخاطف، وهنا يبرز دور الفلسفة الأخلاقية القيمة، وهي عقلانية، تعلن إيمانها بالكرامة الإنسانية، وبأن غاية الوجود الإنساني هو البقاء في هذا الوجود، وتحقيق الوجود الأفضل والأكمل والأجدي في مجتمع الحضارة الإنسانية.

والقيم الأخلاقية خاضعة لقيم روحية لأن هذه تحرك تلك وتبعثها في مستوى العلاقات بين الأشخاص، أي في مستوى الانخراط في اشتراك الضمائر الفردية بالفكر "المحض"، وهي وسيط ذو حضور كلي بين كل الضمائر، فهي تحقيق وحدة ضميرنا⁽²⁾، هذا الضمير الحي الذي يجب أن يسعى لتحقيق كل ما من شأنه إسعاد البشرية أجمعها والابتعاد عن كل ما يهدد الوجود الإنساني، وإذا كان ضمير العلماء الباحثين في مجال الاستنساخ ضميراً فردياً، فهو يعبر في كثير من الأحيان عن طموح فردي في تحقيق هدف معين موجود في أذهان بعض العلماء، كفكرة التحدي لأكثر ما يورق الإنسان أي التحدي لفكرة أو حقيقة الموت وتحقيق الخلود الإنساني، وهذه إشكالية جديدة تطرح نفسها مع تطبيق تقنية الاستنساخ، ولعل فكرة الخلود ليست حديثة فقد انشغل بها الإنسان منذ آلاف السنين، ويرى

1 المرجع السابق، ص 104.

2 العوا، عادل، القيمة الأخلاقية، مرجع سابق، ص 231.

المفكر "عبد الواحد علوان: "أن فكرة الخلود تبدو غامضة جداً إذا فصلت عن ماهية الخلود، ولكنها إذا اتصلت بها تكون متشعبة جداً.

وهي تظل فكرة أساسية منذ أن وجد الإنسان! وهي المنتهى الذي تكثر مساحة الغموض فيه كلما كثر البحث فيه، فهو أساساً غير ممكن في الواقع الإنساني، فالفراغنة في محاولة يائسة منهم يحنطون الجسد، وهذه سذاجة منهم ومن تصوراتهم، فلا أهمية لجسد باق دون حياة، وبعد ذلك يبحثون عن معادل رمزي فيجدونه في الأهرامات التي تؤدي بحياة الآلاف من العمال، ليتحقق حلم هـش ومريض لفرعون يحلم بالخلود! فقلق الموت كان هاجساً، وسيبقى ولعل علماء البيولوجيا وبشكل خاص من بحث منهم في الاستنساخ هم أكثر الناس تفكيراً بهذا الهاجس، وبالتالي، هم الأكثر تحديداً له، سواء بالخلود أو بتأخير الموت قدر المستطاع⁽¹⁾، فهل استطاع العلماء تكريس هذا التحدي للموت، وهل يستطيع الإنسان أن يتخيل حجم المصيبة إذا تكاثرت الأمم بشكل دائم ومكرر بدون حدوث الوفيات التي ترحم الأرض ومن عليها.

وإذا سمحنا لأنفسنا بتحدي فكرة الموت من أجل الخلود، فهل سترضى النفس أو الذات الإنسانية المتفردة والمفترقة بتفردا أن يشاركها أحد في هذا التفرد، ومن ثم نتساءل: هل سيجد كل منا صنوه المطابق تماماً في الجسد والفكر والآراء؟

لعل الفيلسوف - كانت - عندما أراد إجلال الإنسان وتمجيده من خلال جعل جوهر الإنسان هو العقل، ومحاولة الترفع بالإنسان عن مستوى الكائنات غير العاقلة كان محقاً. فقد جعل كانت أول واجبات الإنسان هو المحافظة على الحياة البشرية، فقد كرم الله الإنسان وشرفه بالعقل، وأعطاه الحرية والإرادة، ولذلك، يجب الحفاظ على الحياة البشرية الخاصة بكل فرد، والاستنساخ هنا يهدد هذه الخصوصية، وينزل بالإنسان إلى مرتبة أدنى من الكائنات، إذ يتحدث العلماء عن استنساخ بيولوجي في وقت يعجز فيه هؤلاء العلماء عن تحديد ماهية العقل التي ستحل محلها النسخ المصنوعة من قبلهم، وقد أكد الباحث السعودي خالص جلبي بأنه تمت دراسة احتمال تشابه إنسانين تماماً، فكان رقماً في منتهى الصغر وهو 10/9031/1 ومحاولة استيعاب معنى هذا الرقم يجب علينا تذكر أن رقم ملين

1 العوا وآخرون، الاستنساخ جدل العلم والدين والأخلاق، مرجع سابق، ص 156.

يحمل ستة أصفار فقط والمليار تسعة أصفار والجوجول مئة صفر وكل جزئيات الوجود وذراته لا تزيد عن رقم عشرة قوة 88، فالرقم السابق خارق للتصور، مما يعني تفرد الإنسان واستقلال شخصيته في خصوصية فريدة من نوعها كنسخة بشرية غير متكررة، وتظل شخصية الإنسان وليدة تجارب في الحياة وما تفعله بها الأحداث خلال مسيرته الاجتماعية، وهذا عكس ما كان يعتقد E.B.Wilson أستاذ علم التاريخ الطبيعي في جامعة هارفارد الذي رأى أن لكل صفة من صفات الشخصية الإنسانية مركزاً في مورثاتها، أي، بالتالي الصفة موروثه كالمروءة والكرم والإجرام، لكن نؤكد هنا أن الإنسان هو نتاج جملة معقدة من الظروف والمعارف والعلاقات⁽¹⁾، فوجود الإنسان له خصوصية من حيث بصمة الأصابع أو بصمة الصوت، وحتى رائحة الإنسان تختلف من شخص لآخر ذلك فضلاً عن الكشف الجديد المهم، وهو البصمة الجينية فمن المستحيل تشابه اثنين حتى في عملية الاستنساخ والأهم من ذلك أن المخ هو أكثر العناصر أهمية في بقاء الذات لا يمكن استنساخه من مخطط الدنا أو مضاعفته والأهم من ذلك أن التنامي المتفرد للمخ الذي هو أساس الخبرات لا يمكن أن ينسخ بالكلونة بأي معنى، وسيكون في هذا ما يطمئن من يخشى تهديد الكلونة لتفرد الإنسان. وبالتالي، تهديد سعادته بامتلاكه شخصية متفردة، وقد كان الإنسان هو الهدف في كل الفلسفات وكل المذاهب الأخلاقية.

فالأخلاق اليونانية تقول للإنسان دائماً: افعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك، ويرى الفلاسفة اليونان أن الفعل الخير هو الفعل الذي هو الفعل الذي يفضي بالضرورة إلى نتائج سارة، وهذا أفلاطون يرى أن الإنسان لا يريد إلا الخير، لأن الإنسان لا يريد لنفسه الشقاء أو العاسة⁽²⁾، فإذا كان الفلاسفة القدماء يدعون الإنسان إلى فعل كل ما من شأنه تحقيق السعادة، فهل يرى العلماء عكس ذلك اليوم؟

ويرى الإنسان نفسه سعيداً حين يشعر بأن له شخصيته المستقلة التي من شأنها أن تقوم بأفعال لا تستطيع الشخصيات الأخرى تقليدها، فنحن نحترم العظماء

1 رضوان، يسري، قضية استنساخ الإنسان، مرجع سابق، ص 149.

2 بدوي عبد الرحمن، -أرسطو- وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، د، ت، ص 255.

لتفردهم في أفعالهم، فلو تكررت شخصية غاندي، مئات المرات، فهل سيقى لغاندي نفس الأثر؟

إن تجميع المعارف مهما عظم مقدارها، لا يمنح الإنسان أي سعادة، إذا لم يساهم في تقدم الإنسانية للأمم وليس الرجوع بالحضارة إلى مستوى أدنى. وها نحن اليوم نعيش في عالم تتضخم فيه المعرفة تضخماً سرطانياً. فلقد ولجنا إلى قلب الذرة والخلية من طرف، واستكشفنا الفضاء الكوني الشاسع من الطرف الآخر، وهذه المعارف المتراكمة قد جلبت مفاهيم جديدة عن الصحة وشروطها، وفي نفس الوقت حملت إلى الإنسان مخاوف على المستويات كافة.

ووضع العالم الراهن برهان ساطع على ما يقول به "مالينوفسكي" من أن التطور التكنولوجي خلو من أي تفوق معنوي وأخلاقي ومن أي فطنة سامية. فمشكلة الإنسان المعاصر ليست سياسية ولا اقتصادية، ولا اجتماعية، إذ عجزت الحلول التي اقترحها كل من هذه الحقول المعرفية عن المحيء بحل وعلاج ناجع ضد تلك الميول المشثومة في النفس والمجتمع.

فجذر المشكلة ضارب في الوعي البشري، أي قدرتنا على وعي أنفسنا وعلى استشفاف طبيعة دور الإنسان في حراك الحياة، ولعل سوء التقدير في أمر خطير كهذا، يمس استمرارنا كنوع بالدرجة الأولى، ولعل بوذا -حكيم الشرق الخالد - كان محقاً حينما قال في (نور آسيا): "أنتم تشقون من جراء أنفسكم، لا أحد يكرهكم، لا أحد سواكم يقرر حياتكم وموتكم، ودورانكم حول العجلة، ويقبل ويعانق برامق آلامها"⁽¹⁾.

وكان بوذا محقاً، فالإنسان اليوم هو الذي يقرب موته بدل أن يبعده، ويلغي إنسانيته بدل أن يجسدها، فليس المهم أن نستنسخ ملايين من النسخ البشرية، بل المهم هو العلاقات القائمة بين هذه النسخ. ويرى العلامة - تلارْد شاردان في كتابه (ظاهرة الإنسان) أنه: "إذا شئنا حسم مسألة تفوق الإنسان على الحيوانات هذه، وحسمها من الضرورة. بمكان من أجل أخلاق الحياة كما ومن أجل المعرفة

1 راجع: معابرنا (إصدارات خاصة) بعنوان: خواطر في التقدم والثقافة والقيم بقلم: ديمتري أفيرينوس ص 4 بتاريخ: 1425 / 11 / 1

المحضة، لا أرى إلا طريقة واحدة للقيام بذلك: تجاهل كافة تلك التحليلات الثانوية والمبهمة لنشاط الداخلي في السلوك الإنساني والذهاب رأساً إلى الظاهرة المركزية، التفكير⁽¹⁾.

فالتفكير هنا هو العقل، والعقل الإنساني هو الذي يرسم صورة تلك العلاقات، وكيف سيكون العقل البشري بين نسخ ليس لها أي انتماء، وما نوع العلاقات التي يقيمها عقل ليس له علاقة واضحة بأسرة أو عائلة أو قربي أو ربما حتى أصدقاء، عقل لا يدرك أي قيمة أخلاقية لأنه لم يرتبط بها فعلياً فالذهن البشري يقع في الفخ عندما ينسب القيمة إلى مفاهيم وأفعال قائمة على خدمة المصلحة الضيقة، وإذا كان العالم الحديث منهك في السعي إلى المعرفة، إلا أن اهتمامه منصباً على البيئة الخارجية، فهو يكاد يتجاهل الطبيعة الداخلية للحياة.

ومن هنا توصف وجهة النظر العلمية بأنها عديمة القيم أي Value-Free، ولاشك أن عدم اكتراث غالبية العلماء بالقيم في العصر الحديث الذي تغطي عليه سمة العلمية حول هذا العالم إلى مستوى لا يصدق من القسوة والتدمير، وعليه، فإن وعي القيم هو تحقيق المغزى الجوهرى للأشياء كلها في الحياة الفردية، فالذهن المتمركز حول نفسه، المهتم بنفسه خادماً الأنا الضيقة، يغيب عنه المغزى العميق من الحياة الذي يترجم بعمل إنساني من أجل حسن الحال العام، وإذا كنا هنا بصدد تحليل الاستنساخ ونقده أخلاقياً فإن هذا التحليل يقودنا إلى مأخذ كثيرة عليه، فالعلماء يتجاهلون تماماً ما هم قادمون عليه، وذلك على اعتبار أن الاستنساخ البشري لا يزال مجرد فرضية قائمة وقابلة للتحقق أو العكس.

حتى أن العلماء يشرون بما هو أعظم من استنساخ الأحياء، فقد أخذ بهم الخيال العلمي الجنوح فيما يتعلق بإمكانية استنساخ الموتى دون أن يدرك العلماء ما تحمله تكهناتهم من خرق تام لما هو سائد.

ومجتمع الموتى يمكن أن يعود للحياة مع الأحياء من خلال عدة حالات:
الأولى: الميت حديث الوفاة فهذا لا تزال بعض خلاياه حية، كما يحدث عند نقا بعض الأعضاء من ميت حديث الوفاة إلى آخر حي يحتاجها.

1 معابرنا (إصدارات خاصة)، ص 5.

الثانية: حالة تجميد خلايا المتوفى، ثم نزعها بعد موته بفترة لا تتعدى عشر ساعات والحفاظ عليها بطريقة الحفظ بالتجميد العميق.

الثالثة: نزع الحمض النووي DNA من خلايا المتوفى الذي مات قديماً وإن كانت هذه الأخيرة حالة افتراض نظري أعلن عنه العلماء الروس الذين صرحوا بإمكان استنساخ لينين مفجر الثورة البلشفية، الذي مات وتم تحنيط جثمانه ولم يدفن بعد، وخلاياه موجودة وموروثاته محفوظة.

وقد أكد هذا علماء بجامعة السويد، وذلك من خلال فصل الأنوية من موميات فرعونية، لكن ويلموت - قائد فريق العلماء الذين استنسخوا دولي - نبه بصدق وإخلاص عوام الناس إلى أن بعث الموتى بيد الله وحده، وأضاف أنه على الرغم من أن طريقته جديدة إلا أنه لا يمكن أن يترتب عليها إعادة إنسان ميت للحياة من جديد تحت أي ظرف من الظروف، وأكد "ويلموت" أنه وهم كبير أن يفكر الناس أو يتصوروا أي شيء خلاف ذلك، وذكر أن رأيه يعتمد على أسس علمية دقيقة فوضع الموتى في ثلاثة لتجميد الجثث يتلف الخلايا ويدمرها، وعلى ذلك، يستحيل استنساخ بشر أو حيوانات مجمدة. وقد نشر بعد ذلك في تحقيق طبي في إبريل 1997 أنه طبقاً لنظرية الاستنساخ يستلزم منا الحصول على نواة إحدى الخلايا الحية، وأن يكون غلافها مازال متماسكاً ومن ثم نقلها لبويضة، وهذا الأمر يستحيل في الخلايا الميتة التي يفصل غلافها وتحلل نواتها الداخلية على الرغم من إمكانية نظرية استمرار الحمض النووي DNA الذي يحتوي على الشفرة الوراثية لأي كائن حي،⁽¹⁾ وهذه الأخيرة تُلمَح إلى إمكانية استنساخ آلاف النسخ من الأفراد، والسؤال هنا: هل سيكون المستنسخ صورة مطابقة للنسخة الأصلية؟ ثم ما هي درجة المطابقة؟ وهنا تبدو الإجابة واسعة وشاملة.

فهناك مجموعة من الحجج المنطقية التي تستبعد كون النسخ مطابقة 100% للنسخ الأصلية نذكر منها:

1- المادة الوراثية غير النووية: أي البويضة وهي الخلية التناسلية الأنثوية، وهي تحمل في سيتوبلازماها (خارج النواة) قليلاً من المادة الوراثية توجد في شكل حلقات تسمى السبحيات أي الأجسام السابجة، وهذه الأجسام السابجة

1 رضوان، يسري، قضية استنساخ الإنسان، مرجع سابق، ص 156.

تدخل على قلتها في البنية الوراثية للفرد المستنسخ، وهذا يعني أن البويضة لن تكون مجرد وعاء أو حاضنة فقط في تقنية الاستنساخ بل ستشارك بنصيب ولو قليل جداً في البناء الوراثي للمستنسخ فلن يكون هذا المستنسخ مطابقاً تماماً لمناخ الخلية الجسدية في هذه العملية.

فالمستنسخ ليس توءماً لمناخ الخلية، والطفل المستنسخ سيكون بالطبع أصغر عمراً بكثير من الأصل الذي استنسخ منه، كما أن التوأمين يولدان من والدين اثنين وليس من أم فقط أو أب⁽¹⁾.

2- تأكل المادة الوراثية بمرور العمر، وموت الخلايا بتكرار انقسامها: حيث

تعرض خلايا المرء أثناء حياته إلى مجموعة من التغيرات منها إصابته بعدد من الطفرات والطفرات عادة ضارة، وقد تكون مميتة، وكذلك الأمر فالصبغيات تبلى أطرافها وتتاكل هذه الأطراف مع تكرار انقسام الخلايا وبالتالي، تتناقص المادة الوراثية بمرور عمر المرء.

فاستنساخ الأحياء جائز علمياً، ويمكن عقلياً أما استنساخ الأموات فهو مستحيل علمياً وإن كان ممكن نظرياً⁽²⁾، ولماذا هذه المخاطرة فلعل الموت رحمة ونعمة لا ندرکها الآن وقد يدرك في زمن الاستنساخ إن جاء هذا الزمن حيث يتكهن بعض العلماء بأن الاستنساخ سيؤدي إلى آثار ضارة على عدد سكان الأرض المزدحمة أصلاً، وهذا سيزيد من استنزاف موارد الأرض الطبيعية.

3- الإنسان ابن بيئته: وهنا نؤكد أن المستنسخ لن يطابق نسخته الأصلية لأن

الإنسان كما أشرنا سابقاً هو كل متشابك ومعقد، وهو عبارة عن مجموعة أبنية متكاملة، بناء وراثي وفسولوجي، واجتماعي وفيزيائي وحضاري، والشخصية الإنسانية تتشكل نتيجة لتفاعل هذه الأبنية مع بعضها البعض، فالظروف البيئية التي سيتواجد فيها المستنسخ ستؤدي إلى تشكيل شخصية لها

1 السعدي سليمان، -الاستنساخ بين العلم والفقه، دار الحرف العربي للطباعة والنشر، بيروت، 2002، ص 159.

2 السيد غنيم كارم، الاستنساخ والإنجاب بين تجريب العلماء وتشريع السماء، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997، ص 85.

خصوصيتها البعيدة عن النسخة الأصلية، فنحن نحيا الآن ضمن مجتمع يتكون من أسر، ومع ذلك نعاني ضمن هذا المجتمع من أزمة أخلاقية يكاد يكون أهم أسبابها هو الانشغال الدائم بمواكبة ما هو جديد من شبكات الإنترنت إلى القنوات الفضائية، وما إلى ذلك. فكيف سيكون حال الأجيال التي ستفقد انتماءها إلى الأسرة، أو إلى أي شيء إنساني، حيث تحل الآلة مكان الإنسان لتتحكم به في كل مجالات حياته.

فاستنساخ البشر يقلل من قيمة الأفراد ويضائل الاحترام لحياة البشر، (ومن المفيد أن نذكر دائماً أن استنساخ البشر أثار قلقاً ونفوراً عميقاً لدى الناس، وأن التقييم الأخلاقي الحقيقي لاستنساخ البشر في هذه المرحلة يجب أن يكون تجريبياً وشرطياً، لأن جميع أحكامنا تحمل سمة المحتملة أو المعلقة حتى يتم ذلك أو ربما لن يتم)⁽¹⁾.

وإذا كنا بصدد ذكر سلبيات الاستنساخ فإننا نضيف جملة من المخاطر التي يمكن أن تلحق بالصورة البيولوجية للنسخة الجديدة نذكر من أهمها:

1- لا بد من التأكيد على أن تقنية الاستنساخ بحاجة إلى الكثير من التجارب لضمان الحصول على النتائج المطلوبة بدقة، ومازال العلماء بحاجة إلى تعلم الكثير عن أسرار التغيرات التي تحدث في الخلايا مع تقدم العمر. فهذه التغيرات تصاحبها زيادة في عدد الإصابات التي تحدث للدنا الوراثي، فإذا أراد أحدنا عمل نسخة منه وهو في سن الأربعين فسوف تؤخذ خلية من جسمك (ها إصابات وراثية)، وتستخدم لإنتاج طفل نسخة منه.

ولكن منذ ولادته سوف يحتوي جسمه على الإصابات الوراثية التي كانت في خلية جسم المانح، وعلى هذا ربما يقل عمر هذا الطفل 40 سنة عن العمر المفترض له، وهذه أُنانية في تفكير هذا الشخص المانح الذي أراد إيجاد نسخة منه وقد أساء لهذه النسخة بانتقال الأمراض الوراثية من خلايا جسده إلى خلايا جسد النسخة، وهنا يبدو هذا الفعل لا أخلاقياً، فعلياً هنا نحمل مسؤولية هذا الاختيار بأن ننسخ أو لا ننسخ، والمسؤولية كقيمة تعني شعور

1 مرتاس نيو سبارم، 2001- الاستنساخ ما له وما عليه، ترجمة: احمد رمو، منشورات علاء الدين، دمشق، ص 121.

الفرد دائماً بواجب ما اتجه أفراد مجتمعه واتجاه نفسه، واتجاه نسخته، وإذا كان الإنسان حراً بطبيعته فإن الوجود الإنساني كما يرى (زكريا إبراهيم): "ينحصر في ذلك الفعل الذي به آخذ على عاتقي وجوداً هو وجودي الخاص، متحملاً مسؤولية خاصة أمام نفسي وأمام الآخرين، ومن هنا فإن فلسفة الحرية لا بد أن تقودنا إلى فلسفة الفعل"⁽¹⁾.

فإذا كنا أحراراً فإن هذه الحرية التي نمتلكها تحملنا مسؤولية كبيرة اتجه أنفسنا فيما نقرره واتجاه الآخرين، وإن السماح بوجود الحرية دون الشعور بالمسؤولية يعني عملياً أن هذه الحرية هي أقرب إلى الفوضى، وهذه الفوضى تنعكس سلباً على المجتمع بأكمله، انطلاقاً من الفرد الذي سمح باستنساخ نفسه، مروراً بالعالم الذي طبق له مبتغاه، وانتهاءً بالمجتمع الذي سيتأذى من هذه النسخ.

2- هذا وقد ذكرت المجلة البريطانية العلمية: "ينتشر" أن النعجة التي تم استنساخها ولدت عجوزاً حسبما أكدت دراسة خصصت لصبغياتها فهي تعاني من شيخوخة مبكرة، وقالت دراسة أن دولي طبيعية في مظهرها الخارجي، لكنها أكبر بست سنوات من عمرها الحقيقي، وهذا يعني أن نقاط الخلل التي سجلت في صبغيات دولي تسير إلى إمكان نشوء أخطر من ذلك في حال استنساخ كائن بشري.

وهذا أيضاً يشير إلى أن موروثة الكائن المستنسخ تعكس سن الكائن البالغ الذي استخدمت خلاياه الاستنساخية، حتى أن أحد المعارضين للاستنساخ البشري، وهو "بيتر جاريت" أكد أن المضاعفات في نظر الذين يدافعون عن الاستنساخ البشري تبدو رهبة، فإذا أراد ثري يبلغ من العمر ستين عاماً أن يستنسخ نفسه فسيكون الوليد قريباً من سنه⁽²⁾.

وتساءل هنا: عن طبيعة هذا الشخص المستنسخ؟ وكيف ستتجلى صورته أمامنا؟، هذا الشخص الذي أحرق مراحل طفولته ومراهقته وشبابه ليصل إلى

1 إبراهيم، زكريا، مشكلة الحرية، 3 شارع كامل صدقي، الفجالة، مصر، 1963، ص 13.

2 السعدي، سليمان، 2002-الاستنساخ بين العلم والفقه، ص 311.

سن الشيخوخة من حيث عمر صغياته؟، لكن عقله كما قال جون لوك صفحة بيضاء ليس فيها أي خبرة من خبرات الحياة!!!!!!
وكم سينتظر هذا الثري الذي استنسخ من نفسه حتى تكبر نسخته؟، وربما يموت قبل أن يراها بصورتها الناضجة؟، أو لنقل صورتها كما يريد هو لها أنه تكون.

3- كما أن العلماء يحذرون من خطر استخدام نوع من الأنزيمات يطيل عمر الخلايا لغرض الأبحاث. ووجد العلماء أن أنزيم التيلو ميريز المسمى - ينبوع الشباب - والذي يساعد على إطالة عمر الخلايا له علاقة بالجين المسبب للسرطان وقال "ديفيد بيتش"^(٦): "هذا الجين معروف من سنوات عديدة، حيث إن له علاقة بجميع أنواع الأورام".

فثمة أخطار كثيرة جاثمة على صدر المجتمع إن طبق العلماء تقنية الاستنساخ البشري، والآن نتساءل: ألم يلقى موضوع طفل الأنبوب نفس المعارضة؟، ألم ينكر الرأي العام هذه التقنية في البداية لكنه بعد ذلك ألفها؟ بل، وشرعها؟! نعم، بعد كل هذه الانتقادات الأخلاقية، وهذه الإشكاليات التي يطرحها موضوع الاستنساخ، هل نتسلح بالإجابات القطعية إما نعم أو لا للاستنساخ؟

إذا قلنا لا: هل يكون السبب هو الجرعات الزائدة من روايات الخيال العلمي، وما أملته علينا من استجابات عاطفية؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن العواطف تتبدل للأفضل دائماً وذلك حين تقابل بالأدلة والحجج المنطقية، ولقد كان التلقيح الصناعي للنساء العقيمات مرفوضاً، ثم أصبح مقبولاً اجتماعياً، وإذا كنا قد قدمنا حججنا على رفض الاستنساخ من وجهة نظر أخلاقية فإن العقل يملئ علينا جملة من الأدلة والتبريرات لقبول الاستنساخ العلاجي، وذلك لما له من فوائد في بعض المجالات..

* ديفيد بيتش: أستاذ البيولوجيا السرطان بجامعة يوينغرسبي كوليدج في لندن

إن ما نأمله هو أن يخدم علم الوراثة مصالح البشرية، ويخلصها من آلامها، بدون أن يكون شبيهاً بسلاح ذو حدين، بمعنى أننا نريد أن نتلمس الخير من العلم، فنحن لا نستطيع أن ننكر أن مسيرة العلم ماضية إلى للإمام، ولا أحد بإمكانه أن يغمض عينيه عن الخدمات الرائعة التي تيسرت للإنسان، من خلال التقدم التقني والتكنولوجي الذي كان ثمرة لسعي العلماء الدائم لتغيير المجتمع نحو الأفضل، ولن نكون بغباء من يستفيد من فوائد الكهرباء ويلعنها في ذات الوقت، ولا شك أن كل خطوة في العلم قد ترافقت بصعوبات وتحديات ورفض من قبل الرأي العام، إلى أن أصبحت نتائج تلك الخطوة مرغوبة ومنفذة على أرض الواقع، فنحن هنا أمام مقاربة بين طفل الأنبوب- (و أول ما تم الإعلان عن ذلك، فقد لاقت هذه الخطوة معارضة دينية وأخلاقية كبيرة، إلى أن أتى اليوم الذي شرع فيه الدين والقانون هذا المنجز العلمي الرائع الذي قضى على حالات كبيرة من العقم ومعاناة الكثير من الأزواج)- وبين الاستنساخ بوصفه حدث جديد أيضاً لكن هنا نؤكد أننا مع الاستنساخ بوصفه تطبيقات الهندسة الوراثية إذا كانت تهدف لصالح الإنسان، وها نحن نسرّد الجوانب الرائعة المضيفة في هذا الميدان.

نحن بحاجة إلى استنساخ بعض الأعضاء التي يحتاجها أناس فقدوا هذه الأعضاء، وهذا سيكون جانب رحيم وإنساني لمن فقد يداً أو ساقاً أو عيناً، أو فقد إحدى كليتيه قدرتها على العمل، وهذا سيكون بالاعتماد على خلايا المنشأ التي تم اكتشافها والاعتماد عليها، لكننا هنا نميز نوعين من الخلايا خلايا منشأ جنينية Embryonic Stem Cells، وهذه تشكل مأزقاً أخلاقياً إذ أن تطبيقاتها تزيد على قضية اصطناع الأعضاء بحيث يمكن أن تستخدم الاستنساخ إنسان كامل ومن ثم أخذ الأعضاء منه وقتله، أو التخلص منه، وهذه الخلايا ستفتح الباب أمام مشاكل اجتماعية في المجتمع.

أما عن خلايا المنشأ اليافعة Stem Cells Adult وهذه يحصل عليها من معظم الأنسجة (ما عدا الخلايا التكاثرية)، وسيقتصر استخدامها على إنتاج الأعضاء والنسج البشرية بدون أي مشاكل اجتماعية أو أخلاقية.

هذه الخلايا إذن ستفيد في الحصول على الأعضاء المطلوبة، وهذا جانب مضيء في الهندسة الوراثية، كما أننا هنا نضيف إمكانية الاستفادة من الاستنساخ

أنواع من الحيوانات مهددة بالانقراض، أو استنساخ الحيوانات، أو النباتات لاستخدامها في الغذاء وفي إنتاج أدوية مختلفة، لكن هذا لا يعني أن تقنية الاستنساخ لن تهدد الجانب النفسي في الإنسان المستنسخ الذي يتوقع العلماء أن تكون سيئة، بالإضافة إلى بعض المخاوف والأخطار السياسية والعنصرية التي قد تسخر العلم لأجلها، ولذلك، فإن من الواجب الحذر والتريث، ولا نخفي هنا دور الأخلاق والفلسفة الأخلاقية في توعية المجتمع، وإيقاظ الإحساس بالقيم التي لا يمكن لأي مجتمع أن يتخلى عنها لأنها تعتبر الأساس الذي يقوم عليها.

وقبل أن ننتهي نذكر بكل موضوعية أن بحثنا مبني على فرضيات قد تتحقق، وقد لا تتحقق، هذا من جهة، وحتى النتائج المترتبة على تحقق تلك الفرضيات لا تخرج من دائرة الاحتمالات، فرما تقبل المجتمع القادم تقنية الاستنساخ برحابة صدر وربما كنا ندافع عن قيم هي قيمنا، وليست قيمهم، وبالتالي، لا يمكن أن نبليغ الحقيقة كما قلنا لأنها تبقى مجهولة وتبقى في الطرف الآخر البعيد منا.